西方传统 经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION
HERMES
刘小枫◉主编



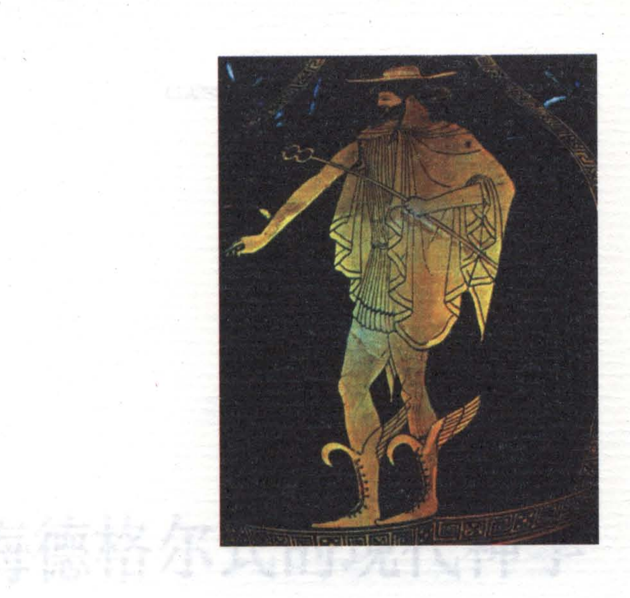
刘小枫◉选编

海德格尔式的现代神学

Heidegger and modern Theology

孙周兴 李哲汇 阳仁生◉等译

華夏出版社



HERMES

在古希腊神话中，赫耳墨斯是宙斯和迈亚的儿子，奥林波斯神们的信使，道路与边界之神，睡眠与梦想之神，死者的向导，演说者、商人、小偷、旅者和牧人的保护神——解释学（Hermeneutic）一词便来自赫耳墨斯（Hermes）之名。

西方传统 经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION HERMES
刘小枫◉主编

海德格尔式的现代神学

Heidegger and modern Theology

刘小枫 | 选编
孙周兴 李哲汇 阳仁生 | 等译

華夏出版社

缘　起

自严复译泰西政法诸书至本世纪四十年代，汉语学界中的有识之士深感与西学相遇乃汉语思想史无前例的重大事变，孜孜以求西学堂奥，凭着个人的禀赋和志趣选译西学经典，翻译大家辈出。可以理解的是，其时学界对西方思想统绪的认识刚刚起步，选择西学经典难免带有相当的随意性。

五十年代后期，新中国政府规范西学经典译业，整编四十年代遗稿，统一制订新的选题计划，几十年来寸累铢积，至八十代中期形成振裘挈领的“汉译世界学术名著”体系。虽然开牖后学之功万不容没，这套名著体系的设计仍受当时学界的教条主义限制。“思想不外义理和制度两端”(康有为语)，涉及义理和制度的西方思想典籍未有译成汉语的，实际未在少数。

八十年代中期，新一代学人感到通盘重新考虑“西学名著”清单的迫切性，创设“现代西方学术文库”。虽然从移译现代西学经典入手，这一学术战略实际基于悉心梳理西学传统流变、逐步重建西方思想汉译典籍系统的长远考虑，翻译之举若非因历史偶然而中断，势必向古典西学方向推进。

九十年代以来，西学翻译又蔚成风气，丛书迭出，名目繁多。不过，正如科学不等于技术，思想也不等于科学。无论学界移译了多少新兴学科，仍似乎与清末以来汉语思想致力认识西方思想大传统这一未竟前业不大相干。晚近十余年来，欧美学界重新翻译和解释古典思想经典成就斐然，汉语学界若仅仅务竞新奇，紧跟时下“主义”流变以求适时，西学研究终不免以支庶续大统。

西方思想经典即便都译成了汉语,不等于汉语学界有了**解读能力**。西学典籍的汉译历史虽然仅仅百年,积累已经不菲,学界的读解似乎仍然在吃夹生饭——甚至吃生米,消化不了。翻译西方学界**诠释西学经典**的论著,充分利用西方学界整理旧故的稳妥成就,于庚续清末以来学界理解西方思想传统的未尽之业意义重大。译界并非不热心翻译西方学界的研究论著,甚至不乏庞大译丛之举。显而易见的是,这类翻译的选题基本上停留在**通史**或**评传**阶段,未能向有**解释深度**的细读方面迈进。设计这套"西方传统:经典与解释",旨在推进学界对西方思想大传统的深度理解。选题除顾及诸多亟待填补的研究空白(包括一些经典著作的翻译),尤其注重选择思想大家和笃行纯学的思想史家对经典的解读。

编、译者深感汉语思想与西学接榫的历史重负含义深远,亦知译业安有不百年积之而可一朝有成。

刘小枫

2000年10月于北京

目 录

编者前言

就二十世纪神学思想史的发展来看，海德格尔哲学对神学的影响，是现代基督教神学的重要思想事件之一。海德格尔与现代神学的关系包含三个方面：一、海德格尔思想中的神学之维；二、海德格尔哲学与基督神学的关系，即海德格尔哲学中隐匿的神学气质和背景；三、海德格尔哲学对现代神学思想已有和可能有的影响，包括据海德格尔哲学提出的神学重建方案。

海德格尔的哲学思想对现代神学的影响可以分为两个方面：对新教神学的影响和对天主教神学的影响。对天主教神学的影响，主要见于现代天主教神学家（如拉纳）采用海德格尔的“存在”理解来重新解释上帝的存在，这种影响一直到二十世纪末还可以见到。对新教神学的影响则主要见于现代新教神学家采用海德格尔的“此在”解释学来重新思考基督教神学的言说方式。本文集主要关注后一方面的影响，对前一方面的影响，仅选了一篇概述性的文章。之所以主要关注海德格尔对新教神学的影响，是因为海德格尔自己的思想带有新教思想的痕印（参见拙编，《海德格尔与有限性思想》，华夏版），值得对比起来看。

早在三十年代，布尔特曼（R. Bultmann）的解释学神学便采纳了海德格尔哲学的某些基本思想，不过并未在神学界造成海德格尔哲学热。这方面的代表作就是布尔特曼的《耶稣基督与神话学》，法国哲学家利科（P. Ricoeur）的《论布尔特曼》对此作了解析。

五十年代末至六十年代初，瑞士神学家奥特（Heinrich Ott）推出以海德格尔哲学改建系统神学的提案，引致德语神学界的海

德格尔哲学热和一场海德格尔哲学与神学的关系的论争。这里不仅选译了奥特的相关论文，还从J. M. Robinson编的《后期海德格尔与奥特神学》一书中选译了分析性文章。德国著名的新教神学出版社（Kaise，München）在六十年代曾出版过文集（G. Noller编）《海德格尔与神学》，也集中考察新教神学对海德格尔的接受，这里也选译了一篇有深度的长文。云格尔是当代新教神学的重要代表，其神学解释学带有明显的海德格尔色彩，这里选译的是海德格尔去世时云格尔写的悼念文章。

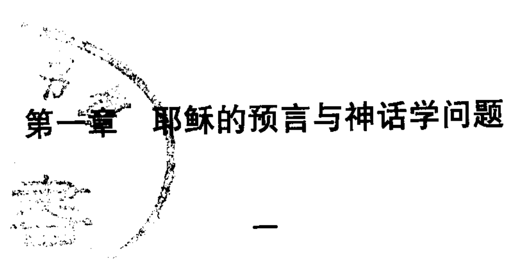
海德格尔哲学与新教神学的关系既然已经成为现代神学思想的一个事件，研究这一神学思想事件的基本意义便在于：可以由此搞清基督神学在与现代哲学思想的沟通过程中获得了什么样的进展，激发出哪些神学的现代性问题。

刘小枫

2000年6月/2007年7月修订

耶稣基督与神话学

布尔特曼



第一章　耶稣的预言与神话学问题

一

耶稣基督布道的中心是上帝国。19世纪的注经学和神学都将上帝国理解为一种精神上的社团，联结其成员的纽带就是他们都服从支配他们个人意志的上帝的意志。基于这样的一种诚服，他们寻求扩大上帝在世间的领域。据说，他们将上帝之国建构成一个羁留于世界之中的精神王国，在这个世界上它富于活力，影响深远，并显现在这个世界的历史进程中。

1892年，魏斯（J. Weiss）发表了他撰写的《耶稣布道中的上帝之国》。这部划时代的著作驳斥了在此之前被广泛接受的一种解释。魏斯认为，上帝之国并非内在于世界，也不会作为世界历史的一部分生长起来，而是具有一种末世论的意义，即上帝之国超载了历史秩序。它的形成不是通过人的道德努力，而仅仅是通过上帝的超自然作用。上帝将会突然结束世界和历史，创造出一个新世界，一个得到永恒福祉的世界。

上帝之国这一概念并非耶稣的发明，这在某些期待着这一世界末日的犹太人团体中是一个十分熟悉的概念。犹太启示录文学勾勒出这种末世戏剧化的图景，《但以理书》是现存的这类著作中最早的一部。耶稣避免描绘详细的图景，因此耶稣布道有别于末

来戏剧典型的启示录图景，有别于未来新时代的至福景象。他仅仅说明，上帝之国将会到来，人们必须准备好接受未来的审判。除此之外，他也怀有他同时代人的那种末世期待。他教导其门徒祈祷的原因就在于此：

> 愿人都尊你的名为圣。愿你的国降临；愿你的旨意行在地上，如同行在天上。（太，6:9－10）

耶稣期待上帝之国在不久的将来发生。他还说，末世纪见于他所演示的奇迹，尤其见于他对魔鬼的驱逐。在耶稣的预想之中，上帝之国的开国盛典是一种无与伦比的风景。人子将载云而来，与此同时，死者复活，审判的一天指日可待；对于正直的人，至福的时代将要开始，而被诅咒的人则被驱赶到地狱的苦境之中。

我开始研究神学的时候，神学家和非神学家对魏斯的理论都感到震惊和惶惑。记得 T. Kaftan 先生，我在柏林的一位教义学教师说道："如果魏斯先生是正确的，上帝之国只是一个末世的概念，那么这个概念在教义学中就无法使用。"但是在此后的年代里，神学家们包括 T. Kaftan 在内，开始信服魏斯是正确的。在此或许我可以提及那位把魏斯的理论引向极端的 A. Schweizer。他认为除了耶稣的训诫和自我意识外，生活中每日的行为同样受一种对于来世的期待支配，这种期待等于是一种普遍的末日论的信条。

今天没有人怀疑上帝之国是一个末世论的概念，至少在欧洲神学界，而且据我所知，在美国新约学者中也是如此。的确，对于末世的期待和希望完全是新约布道的核心，这一点已经变得越来越清楚。

最早的基督教团体对于上帝之国的理解和耶稣的理解是一样的。这种团体也期待着上帝之国在不久的将来出现。因此保罗也认为，当今世界的末日来临，死者复生的时候，他还在世。这种普遍的信念已被焦虑、渴求和疑惑不解的呼声证实，这些声音在马

太、马可、路加三福音书中常常出现,而且不久以后还可以听到余音,例如,在后彼得书中基督教一直保留着一种期望,即上帝之国不久将来临,尽管它一直徒劳地等待。我们不妨援引马可福音 9:1 中第一句话,虽然马可福音并不是有关耶稣真正的最可信的说法,但是最早的宗教团体对耶稣的描绘:

> 我实实在在地告诉你们,站在这里的,有人在没体味到死以前必要看见神的国大有能力临到。

难道这一节的含义还不清楚吗?虽然耶稣的许多同时代人早已离开尘世,然而上帝之国即将在这一代人时间内到来的期望却仍被保留下来。

二

耶稣和早期基督教团体的这种期望并未实现。世界照样存在着,历史还在延续。历史的进程已排斥了神话。因为"上帝之国"的概念是神话的,正如关于末世的戏剧的概念是神话的一样。对于上帝之国的期待的假定也是神话的,它是这样一种理论:世界虽然是由上帝创造的,但它却受到魔鬼撒旦的统治,而撒旦的军队——恶魔则是邪恶、罪和疾病的根源。新约中耶稣布道时假定的世界概念在总体上是神话式的,即世界建构为三层——天堂、人间和地狱;超自然力干预事件进程的概念;关于奇迹的概念;特别是超自然力干预灵魂内心生活的概念;人会受魔鬼诱惑、会被邪念支配的概念。我们说这幅世界图景是神话式的,因为它不同于发轫自古希腊以来科学的形成和发展、并为现代人广泛接受的世界概念。在有关世界的现代概念中,因果关系是基本的。虽然现代物理学理论关注亚原子现象、因果链中的偶然现象,但是我们的日常生活、目的和行为均未受影响。无论如何,现代科学都不相信超自然力能够干预或中断自然进程。

同样，现代的历史研究也不考虑上帝或魔鬼对历史进程的干预。相反，历史进程被认定是一种不可分割的整体，本身是完整的，虽然它不同于自然过程——因为历史过程中始终存在着影响人的意志的精神力量，并非所有的历史事件都受自然法则制约，人对于他们的行为也负有责任；但是，任何事情的发生都不可能没有理性的动机。若非如此，责任感就要消失。当然，现代人中间仍存在很多迷信，但这是例外甚至是反常的现象。现代人认为理所当然的是，自然和历史的过程就像他们的内心生命和实际生活一样，在任何情形下都不会由于超自然力量的干预而中断。

这样就不可避免地出现这么一些问题：耶稣关于上帝之国的训诫对于现代人仍然具有意义吗？作为一个整体的新约布道，对现代人来讲仍是重要的吗？新约的布道宣告了耶稣基督，不仅宣告了他关于上帝之国的教诫，而且首先宣告了他的位格。他的位格从最早期基督教发轫时期就已被神话化。新约学者往往在下述问题上争执不休：耶稣是否自称为弥赛亚，即一个极乐时代的国王？是否自认为是载云而降的人子？如果是这样，耶稣就是从神话的角度理解自己。在这一点上，我们无需决定某一种看法。无论如何，早期基督教团体就是把他看作为一个神话人物的。基督教团体期待耶稣作为乘云的人子归返，作为世界的审判者带来拯救和惩罚，因为据说耶稣以圣灵为父，以处女为其生母。这是从神话角度看待他的位格，这一点在希腊化时期基督教各团体中更为明确。在这些团体中，耶稣被理解为某种形而上学意义上的上帝之子，一种伟大的、先在的、上天的存在，为了让我们赎罪，他变成为人，并蒙受痛苦，以至于最后被钉死在十字架上。这种观念显然是神话性的。这在犹太人和非犹太教徒的神话中广为流传，后来被加诸在耶稣的历史形象上。值得一提的是，化为人的形象降临尘世以拯救人类的先在的上帝之子的概念，是诺斯替教赎罪教义的一部分。然而这就以一种尖锐的形式提出一个问题：对于现代人来讲，作为一个整体的耶稣布道和新约的教诫有什么意义？

对于现代人来说，世界的神话概念、末世论的概念、赎罪者和赎罪的概念都已成为历史。仅仅因为这些概念都来自《圣经》，我们便必须放弃理解，牺牲理智，以接受我们内心不能信以为真的事物，这是可能的吗？或许，我们应该将包含神话概念的新约的陈述搁置一旁，选择对于现代人不构成障碍的其他表述。事实上，耶稣布道并非仅仅局限于末世论的论述，他也宣布了上帝的意志。这是上帝的要求，是上帝对至善的要求。耶稣要求真实和纯洁，随时准备去爱、去牺牲；要求整个人类都服从上帝，反对人对上帝的义务能够通过服从某种外部律法完成的谬论。如果耶稣的伦理要求会给现代人带来障碍，其原因也仅仅是对他个人的私欲而言，而不是对他的知性而言的。

所有这些会带来什么？我们能够保留耶稣布道的伦理部分而摒弃他的末世论部分吗？我们能够把他有关上帝之国的教诫解释为所谓的社会福音吗？还有第三种可能吗？我们要问：末世论的教诫和种种神话言论作为一个整体是否保留了隐含在神话外壳之下的一种更深刻的含义？如果是这样，我们就放弃神话的概念，因为我们力求保留它们的更深刻的意义。这种试图恢复在神话的概念后面隐含的更深的意义的方法是解释新约的一种方法，我称之为解神话化——的确，这不是一个令人满意的术语。它的目的并不在于消除神话的陈述，而是努力加以解释。这是一种释经学的方法。当我们从总体上认识了神话的含义时，这种方法的意义将会得到最好的理解。

三

神话常常被说成是一种前科学，它旨在把各种现象和偶然事件的产生归结于超自然的原因，例如，以神祇或者恶魔来解释各种奇特和令人惊恐的事件和现象。当神话将月蚀和日蚀这种现象归结到上述超自然的原因时，它仅仅部分地表明了神话本身的内涵，但神话的含义还不仅如此。神话在谈及诸神和恶魔时，将它们看

做是人自认受其支配的一种力量，人需要这种力量的宠爱，也惧怕这种力量的肆虐。神话表达了这样一种思想，即人并非世界和自然生活的主宰，人生活在其间的世界充满着不解之谜和神秘之域，人的生命也同样如此。

神话表达了对人类生存的特定的理解。神话相信人的生命、世界的依据和局限性存在于我们不能预计和控制的一种力量之中。神话对这种力量的论述既不准确也不透彻，因为神话似乎将其看作为世俗的力量。被它谈论的诸神象征超然于可见的也可以理解的世界力量。它谈论的诸神似乎是人，它的行为似乎是人的行为，尽管神话构想的诸神被赋予了超人的力量。它们的作用被设想为不可估量的，并具有打破事件正常演变进程的能力。或许可以这样说，神话赋予超验的现实以一种内在的、世俗的客观性。神话将彼岸赋予此岸。

上述种种同样适用于在《圣经》中发现的神话概念。依据神话思维，上帝在天上有他自己的居所。这种话的意义何在？其实，它的意义相当清楚，它粗略地表明上帝是在此世之外的，是超验的。这种还没有能力形成抽象的超验概念的思维表明了它的空间意向；超验的上帝被想象为存在于无限遥远的空间中，远远高居于世界之上；因为在这个世界之上是众星的世界，是照亮人类生活并使之充满欢愉的光明的世界。当神话思维形成地狱的概念的时候，它将罪恶的超验观念表述为一种使人类一次又一次地遭受磨难的巨大力量。地狱和地狱里的囚徒们都处在地面之下的黑暗幽深之处，因为对人类来说黑暗是巨大的、可怕的。

关于天堂和地狱的这些神话概念，现代人已经不再接受，因为对于科学思维而言，宇宙之中的“上”和“下”都已失去了全部意义，但是上帝和罪恶的超验观念仍然是有意义的。

另外一例是撒旦和邪恶灵魂的概念，因为人受到这两者力量的支配。显然，这种概念以经验为依据，与那种外在于我们而我们又受其影响的无法索解的恶无关，因为我们的行为常常令人困惑；

人常常受到自己激情的驱使而不能自持,结果造成不可预料的罪行。此外,作为一种凌驾于世界之上的统治者的撒旦的概念,表明了一种深刻的见解,即恶并不仅存在于世界的某些地方,而各种特别的恶已构成了一种独特的力量;归根结底,这种力量源于人的行为本身,它形成一种氛围,一种左右每一个人的精神氛围。我们的罪恶的后果和影响形成了统摄我们的力量,特别是当今——我们现代人的时代更加无法摆脱。尽管我们不再崇尚神话思维,但我们仍然常常谈及驾驭历史,败坏政治生活和社会生活的邪恶力量。这种语言是一种隐喻,一种修辞格,但是这种隐喻表达了一种见解,即每个人都负有责任,而邪恶变成为一种神秘地奴役人类成员的力量。

现在的问题是:对耶稣的预言和早期基督教团体的布道进行解神话化是可能的吗?既然末世论的信条界定了这种教理,那么首要的问题是:从总体上讲,末世论的意义是什么呢?

第二章 对神话学末世论的解释

一

在传统神学的语言中,末世论是关于最终景况的理论,"最终的"即意味着时间顺序上最终的事物,亦即作为将来临的世界末日,正如未来之对于现在一样。但是,在先知和耶稣的实际布道中,这种"最终的"蕴含着一种末世论的意义。正如在关于天堂的概念中是通过空间范畴想象出上帝的超验那样,在世界末日的概念中,则是通过时间的范畴想象出上帝的超验观念。然而,这不单是如上述的超验观念,而且还是上帝的超验的重要性的观念。上帝永远不可能呈现为一种为人熟知的现象,他总是未来的,即总是隐身于不可知的未来之中的上帝。末世论的教理以未来的角度审

视现在，它告诉人们，这个现存的世界，自然和历史的世界，我们在其中生活并实施我们计划的世界不是唯一的世界；这个世界是暂时的、转瞬即逝的，面对着永恒，它最终是空虚的和不真实的。

对于神话的末世论的这种理解，并非仅此一家，莎世比亚就有过精妙的表述：

> 入云的楼阁、瑰伟的宫殿、庄严的庙堂，甚至地球本身，以及地球上所有的一切，都将同样消散，就像这一场幻景，连一点烟云的影子都不曾留下。构成我们的料子也就是那梦幻的料子；我们短暂的一生，前后都环绕在酣睡之中。[《暴风雨》第四幕，第一场（朱生豪译）]

末世论对于耶稣和先知是共有的概念，虽然希腊人不曾有过这一信条，然而希腊人也持有和上文相同的理解。这里让我引一段品达的颂歌：

> 生命短促的造物到底是什么？又不是什么？人不过是一场幻影般的梦。（《古希腊抒情诗》，8，95 -96）

索福克勒斯也曾写道：

> 唉！我们活着的人，我们是什么呢？不是有名无实的虚浮幻影？（《埃阿斯》，125 -126）

人对于其生命限度的感受告诫他们不要去"臆想"，而是去"深省"和"敬畏"。"不要过分"和"不要拔高自身的力量"，这是希腊人的至理名言。古希腊悲剧在表现人类命运的剧目中说明了这类箴言的真实性。从普拉蒂亚战役中阵亡的将士那里，我们可以得到一种启示，正如埃斯库罗斯所说：

> 生命有限的凡夫俗子，不能自视过高……

真理之神宙斯要惩戒傲慢和僭越，
他纠正人的错谬手段严酷。(《波斯人》,820－828)

在索福克勒斯的《埃阿斯》中，雅典娜谈到了发狂的埃阿斯：

这场景是对你的警告，奥德修斯，你要谨慎！
不要出言不逊，对众神不恭，
也不要高傲自负。
即使你力大无穷，或家财万贯，
对同伴也不必炫耀。
人生万事都无不处于兴盛和衰亡的转换之中，
众神慧赏清醒而憎恶狂妄。(《埃阿斯》,127－133)

二

如果这一点可以被确认，即人要面对未来时，对现时的不安全感的总体理解则表现在末世论的思想之中，那么我们要问：对这一问题的理解，在希腊人和《圣经》有何区别？希腊人在"命运"中找到不可知未来的内在力量，找到众神的力量。与神相比，一切尘世事务都是虚空的。他们没有作为时间之维尽头的宇宙事件的神话式的末世论概念。可以说，在《圣经》的概念和现代思想两者之间，希腊人更倾向于现代思想，因为对现代人来说，神话末世论已经消失。《圣经》的理解或许还会复兴，只是它将不会从神话形式中复兴，而是从另一个令人惶恐的前景中复兴，即现代技术，特别是原子科学。在此，由于人类滥用科学和技术，这也许会毁灭地球，我指的是这个意义上产生的一种末世论。我们在估量这一可能性时，可能会感觉到因世界面临末日的末世论教理所引起的惶恐和不安。的确，这种教理是依据在今天已经难以理解的概念发展起来的，但是它表明了对世界的有限性的知识和降临于所有人的末日知识，因为我们都生活在这个有限的世界。这是人们通常视而

不见的真知，而现代技术却已廓清了这一点。正是这种有力的真知解释了耶稣像旧约中的先知那样，预期世界末日即将到来。上帝的威严、它审判的不可避免性和与此对应的世界与人的空虚性，都被强烈地感受到了，看来世界已临末日，危机时刻就在眼前。耶稣宣告了上帝的意旨和人的责任，指喻了诸种末世事件，而他之所以宣告上帝的意旨，并不因为他是一个末世论者；恰恰相反，是由于他宣告了上帝的意旨，他才是一个末世论者。

现在，可以更明确地看到希腊人和《圣经》面对不可知的未来对人类处境的理解的区别。区别表现在如下的事实中：在先知和耶稣的思想中，上帝的本性起的作用大于他的全能，他的审判也不仅只触及因狂妄和吹嘘而触怒他的人。对于先知和耶稣，上帝是圣者，他要求公正和正义，他要求爱护邻人，因此，他是人类一切思想和行为的审判者。世界之所以空虚，不仅因为它是转瞬即逝的，而且还因为人已把这个世界变成了一个邪恶横行、由恶主宰一切的场所。因此，世界的末日就是上帝的审判；换言之，末世论的教理不仅使人意识到自身处境的空虚，而且还号召人们，如同在希腊人那里一样，要节欲、谦恭和顺从。它首先要求人们对上帝尽责和忏悔，它要求人们遵从上帝的意旨。因此，耶稣的末世论教诫与犹太教启示录的末世论教诫之间的本质差异便很明确了。启示录特有的关于未来的幸福图景，在耶稣的训诫中是没有的。

虽然在此我们并没有考察《圣经》思想与希腊思想之间的其他差别，如神圣上帝的位格；人和上帝之间的个人关系；上帝是世界创造者这一《圣经》信念等，但是我们必须考察另一个更重要的观点。末世论的教理宣布世界的末日即将到来，不仅将此作为最终的审判，而且也作为拯救和永恒至福时代的开端。世界末日不仅有消极的含义，同时也有积极的含义。用解神话学的术语来说，面对着上帝的超验力量，人和世界的有限性不仅是一种告诫，也是一种慰藉。我们可以提出这样的问题：古希腊人是否也会以同样的方式谈及世界和世俗世界事务的空虚。我想在欧里庇得斯的疑问

中可以听到这样的声音：

> 有谁知道，生实际上就是死，
> 死实际上是生呢？（《残篇》，638）

当法官的演讲结束时，苏格拉底说道：

> 现在我要去了。我要去，而你们活着；可是，谁走向更好的命运，这唯有神知道。（《苏格拉底的申辩》，42a）

柏拉图笔下的苏格拉底也以同样的口吻说：

> 如果灵魂是不朽的，我们必须注重它，不仅在我们称为人生的这个时期，而且在一切时期。（《斐德若》，107c）

综上所述，我们会想起这样一句名言：

> 死亡实践。（《斐德若》，67c）

按照柏拉图的说法，这是哲学家生命的最富个性的特征。死是灵魂脱离肉体。只要人活着，灵魂就会受到肉体及其欲求的约束。哲学家活着，不断地、尽可能地使其灵魂摆脱肉体的桎梏，因为肉体干扰灵魂，妨碍它获取真理。哲学家追寻净洁，即从肉体中摆脱出来，因此他“关注死亡”。

如果我们可以将柏拉图对死后生活的期望称为一种末世论，那么就可以把期望死后至福和这种至福称为自由。基督教的末世论和柏拉图的末世说是有共同之处的。对于柏拉图来说，这种自由就是精神摆脱肉体的自由，即能够察觉到作为存在的现实本身的真正灵魂的自由；当然，对希腊人的思维来说，真实的范畴就是美的范畴。按照柏拉图的说法，这种超验的至福不仅可以从否定和抽象的方面，而且也可以从肯定的方面加以描述。既然超自然的范畴是真理的范畴，而真理可以在论辩即对话中寻求，那么，柏

拉图就可以将超验的领域正面地描绘为实际对话的场景。苏格拉底说,如果他在死后能把生命花费在勘验和探索方面,像在此生一样,那就再好不过了。"与他们对话、交往并对其加以验证,会是无限的幸福"(《申辩》,41c)。

在基督教思想中,自由不是一种满足于感悟真理的精神的自由,而是人实现自我的自由。自由就是摆脱罪孽、邪恶或像保罗所说,摆脱肉体、摆脱根深蒂固的自我。因为上帝是神圣的,所以,获得至福意味着通过上帝的审判得到恩典和正义。描绘这些受惠者难以言喻的极乐感是不可能的,只能在有如至福欢宴般的象征图画中,或者在有如约翰启示录描绘的图画中才能找到类似的描述。在保罗看来,"神的国不在乎吃喝,只在乎正义、和平以及圣灵中的喜乐"(罗,14:17)。耶稣说:"人从死里复活,也不娶也不嫁,乃像天上的使者一样"(可,12:25)。肉体被精神实体取代,确实如保罗(林前,13:9-12)所说,我们不完善的知识将变得完善,那样,我们就可以直面而视。但是这并不是希腊思想中关于真理的知识,而是一种与上帝间不受干扰的关系,就像耶稣许诺的那样,心地纯洁的人才可以见到上帝(太,5:8)。

如果我们还有什么话说,那就是在上帝的荣耀中得到实现。因此,现在信仰上帝的教会只有一个目的:通过教会的行动(腓,1:11),通过感恩(林后,1:20;4:15;罗,15:6 等)来礼赞称颂上帝。因而,将来臻于完善境界的教会只能被设想成为唱赞歌和感恩颂歌的团体。在约翰启示录中可以看到这种作法的范例。

的确,两种关于超验的至福的概念都是神话性的,即以哲学对话形式出现的柏拉图的至福概念和以礼拜形式出现的基督教的至福概念。每种概念都试图把超验的世界当作人的真实、完善世界来谈论。在此岸世界中,这种本质不能得到完满的实现,但是它可以把这个世界的生活确定为一种探索、追求和渴望的生活。

两种概念之间的差别源于各种不同的人性理论。柏拉图把精神王国设想为一种没有时间和没有历史的王国,因为他设想人性

不取决于时间和历史。基督教关于人的概念是:人本质上是一种暂时的存在物,亦即人是一种历史的存在,他有塑造其性格的过去,还有不断造就新际遇的将来。因此,死后和超越尘世之后的未来是一种全新的未来。这是一种 to taliter aliter(完全的他者)。接着就会有“新天新地”(启,21:1;彼后,3:13)。撒冷先知听到一个声音:“看哪! 我将一切更新了”(启,21:5)。保罗和约翰都预见到这种新景象。保罗说:“若有人在基督那里,他就是新造的人,旧事已过,都变成新的了”(林后,5:17)。约翰说:“再者,我写给你们的,是一条新命令,在主是真的,在你们也是真的,因为黑暗渐渐过去,真光已经照耀”(约壹,2:8)。但这种新境界是不可见的,因为我们的新生命“与基督一同藏在神里面”(西,3:3),“将来如何,还未显明”(约壹,3:2)。这种未知的将来以某种方式表现在作为圣灵感召下的信徒的挚爱之中,同时也表现在教会的礼拜之中。除在象征性的绘画中,它便是不能被描述的:“我们得救是在乎盼望;只是所见的盼望不是盼望,谁还盼望他所见的呢? 但我们若盼望那所不见的,就必须忍耐、等候”(罗,8:24-5)。因此,这种盼望或这种信仰可以称为随时准备接受上帝给予的未知的未来。简而言之,它意味着在面临死和黑暗时迎接上帝的未来。

因而,这就是耶稣的神话或教诫的更深含义:上帝的未来即将降临于我们每一个人,时刻准备,以接受这种像深夜不速之客那样出现的未来;时刻准备,因为这种未来是对所有人的审判。凡把自己束缚在此岸世界之中的人,既不自由也不盼望上帝的未来。

三

耶稣的末世论教诫以其神话形式被早期的基督教社团保留和继承下来。但是,不久就开始了解神话化的过程,其中保罗起了一定的作用,约翰则起了关键的作用。当保罗宣布从旧世界到新世界的转折点不是未来的事,而耶稣的到来就标志着这种转折点时,解神话化便迈出了具有决定意义的一步。“及至时候满足,神就差

遣他的儿子"(加,4:4)。的确,保罗还期待着作为一出宇宙戏剧的世界末日,即基督出现在天上云端、死而复活、最后的审判;但是随着基督的复活,决定性的事件已经发生。教会是上帝选民和圣徒的信奉末世论的团体;这些人已被释罪而且活着,因为他们信仰基督;而作为第二个亚当的基督废除了死,并且借助于福音书将生命和不朽显现出来(罗,5:12-14;提后,1:10)。"死被得胜吞灭"(林前,15:54)。因此,保罗能够说,一旦福音被宣布为:"看哪!现在正是悦讷的时候(以赛亚说过的这时刻);现在正是拯救的日子"(林后,6:2)。这样,古代先知的期望和诺言就实现了。被期待为受福时刻的贶赠的圣灵已经给予,未来正是以这种方式被预期的。

这种解神话化可以在某一特例中观察到。在犹太教启示论的期望之中,弥赛亚王国的期望起了作用。弥赛亚王国可以说是旧世界时代与新时代之间的中间王国。保罗解释了关于这种弥赛亚的中间王国启示论的神话观念,在中间王国的最后时刻,基督王国交给天父上帝,保罗把这一观念解释为处于基督复活和他的再度出现之间的现时(林前,15:24);这意味着,传播福音的现在实际上是早已预期的弥赛亚王国时代。现在,耶稣是弥赛亚,是主。

继保罗之后,约翰以更彻底的方式对末世论进行了解神话化。在约翰看来,耶稣的到来和离去是一个末世论的事件。"光来到世间,世人因自己的行为是恶的,不爱光,倒爱黑暗。定他们的罪就是在此"(约,3:19)。"现在这世界受审判,这个世界的王要被赶出去"(约,12:31)。对约翰来说,耶稣的复活、圣灵降临日和耶稣的再现都是同一事件,而信教的人已获得了永恒的生命。"信他的人,不被定罪;不信的人,罪已经定了"(约,3:18)。"信子的人有永生;不信子的人得不着永生,神的震怒常在他身上"(约,3:36)。"我实实在在地告诉你们,时刻将到,现在就是了,死人要听见神儿子的声音,听见的人就要活了"(约,5:25)。"复活在我,生命也在我,信我的人,虽然死了,也必复活。活着信我的人,必永远不死"(约,11:25-26)。

和保罗一样,在这一特例之中可以进一步观察到约翰解神话的努力。在犹太教的末世论期望之中,我们发现反基督者的形象被完全描述成一种神话的形象,例如,在帖撒罗尼迦后书之中就是如此(帖后,2:7-12)。在保罗那里,错误的导师扮演这神话人物的角色。神话已被植入历史之中。在我看来,这些例子表明在新约本身中就已经开始解神话化,因此,我们今天的解神话化的任务是有据可依的。

第三章 基督教的预言和现代世界观

一

我们经常听到反对解神话化尝试的意见,认为这种尝试把现代世界观作为解释《圣经》和上帝预言的准绳,认为上帝预言和《圣经》是不得与现代世界观相左的话的。

的确,解神话化是以现代世界观为准绳。解神话化并非笼统地弃绝《圣经》和上帝的预言,而是放弃《圣经》的世界观,这是一种过往时代的世界观,一直保存在基督教义和布道之中。解神话化是要否定《圣经》和教会信息限定在已被否弃的古代世界观之中。

解神话化的努力始于这样一个重要思想:基督教的布道既然依据上帝的要求,并以他的名义来传言上帝的话,那么它就不提供一种或为理性或为牺牲理智的作法所能接受的教理。基督教布道就是宣讲拯救,这种宣讲不针对理论和理性,而仅仅针对作为个体的听众。保罗以这种方式在上帝面前将自己荐与每一个人的良心(林后,4:2)。解神话化将这种带有个人色彩的信息教诫的功能变得更为清楚,同时它会消除一种谬误的障碍,而使一种真正的屏障,即十字架的道明朗起来。

《圣经》的世界观是神话性的,已经接受自然科学方法的塑造

而不崇尚神话思维方式的现代人是不能接受它的。现代人常常使用作为科学成果的技术手段。在生病时,现代人求助于医生和医学。在经济事务和政治事务中,他们会利用心理学、社会学—经济学领域里的种种成果。没有人认真考虑超验力量的直接干预。

当然,在今天仍残存着某些原始思维和迷信。但是如果基督教布道仍依赖并顺应这种复兴,那就会导致一种致命的错误。从现代文学中可以了解人的本性,例如托姆斯·曼、云格尔、王威尔德、欧内斯特·海明威、威廉·福克纳、格雷汉姆·格林和阿尔贝·加谬的小说,萨特、阿努伊和吉罗杜等人的戏剧。或者我们不妨读读报纸。在报纸中,你在哪一版上看到经济的事件是由像上帝、天使或者恶魔这样的超自然力完成的? 这类事件往往归因于自然的力量,或者归因于人的善良或邪恶的意愿,或者归因于人的智慧和愚昧。

今天的科学已经不同于19世纪的科学,而且,肯定地说,全部的科学成果都是相对的;昨天、今天、明天的世界观都不是一成不变。然而,关键不在于科学研究的具体成果和某种世界观的具体内容,而在于世界观所遵循的思维方式。例如,无论地球围绕太阳运行,或者太阳围绕地球运行,在原理上是没有区别的;但是,决定性的区别在于,现代人所理解的宇宙运动是一种服从宇宙法则的运动,而宇宙法则又能被人类理性所发现。因此,现代人仅仅承认在宇宙合理秩序范围内可以理解的现象和事件是现实。现代人不承认奇迹,因为这些奇迹不符合这种有规律的秩序。当一种奇异或惊人的意外事件发生时,他总会不懈地努力寻找合乎理性的缘由,直至他满意为止。

《圣经》的古代世界观和现代世界观的区别就在于它们是两种不同的思维方式,即神话方式和科学方式。今天科学的思维和探索的方法在原理上与它在希腊时期的科学发轫期是一样的。它从有关本原的问题入手,在本原中,世界被设想为一个统一体,即宇宙是一种系统的秩序和协调。同时,它也开始于为每个宇宙本原

论断找出合理证明和尝试。这些原理在现代科学之中也是一样的,它们与不断变化的科学研究的结果毫无关联,因为这些变化本身产生于一些恒定的法则。

毫无疑问,科学的世界观能否领悟到世界和人类生活的全部实在性,是一个哲学问题。我们确实有理由怀疑科学世界观能否做到这一点,因此,在后面几章中我们还将讨论这一问题。但就眼下的目的而言,这样说已经足够:现代人的思维实际上由科学的世界观所塑造,现代人在日常生活中需要以此为依据。

二

认定《圣经》的古代世界观能被更新,这只是一种热切的期望而已。正是对《圣经》神话的世界观的完全弃绝和认真的批判,才能凸现出真正的障碍。这种障碍就是上帝召唤人摆脱对人为的稳靠感的需求。科学的世界观产生了一种很大的召唤力,即人可以争取控制世界和自己的生活。人可以认识自然法则,并根据自己的计划和欲望来利用自然世界的力量。人越来越精确地发现社会生活和经济生活的法则,因此也越来越有效地组织公共生活。正如索福克勒斯在《安提戈涅》的著名的合唱中所说:

> 尽管世间奇迹甚多,
> 但最奇妙的莫过于人。

这样,现代人就处在遗忘两件事的危险中:第一,他的计划和活动并不是由他自己对快乐、安全、功利的欲求引导的,而是取决于对善、真、爱的挑战所作出的顺从反应,取决于顺应人在自私和傲慢之中被遗忘了的上帝的规诫。第二,认为真正的安全来自于人类有效地组织他们个人和社会生活,这只是一种幻想。其实,世间存在着人不能把握的遭际和命运。人不能永世长存。人的生命是短暂的,结局不外乎死亡。历史不断演进,一次又一次地推倒了

巴别尔之塔。世上没有真实的、经久不变的安全,而人们在寻求安全时,易受诱惑的正是这种幻想。

这种寻求的缘由何在呢?它是一种悲哀,一种隐秘的忧虑,即当人认为必须为自身谋取稳靠感的那一时刻而搅扰着灵魂深处的那种忧虑。

上帝的话感召着人摆脱他的自私和他为自己营建的虚幻的安全感。上帝的话召唤他皈依超越了世界和科学思维的上帝。与此同时,上帝的话召唤人们面对真实的自我。因为人的自我、他的内在生命、他的个人存在也是超出可见世界和理性思维的。在个人的体验之中,《圣经》能够与人对话,而且在对话之中赋予人一种超逾尘世、摆脱悲哀与忧虑的自由;因为在人忘记彼岸的时候,那一切就要吞没他。人试图利用科学占有世界,但事实上却是世界主宰了人。我们可以看到,在当今时代人们对技术的依赖程度有多大,技术带来的可怕后果就有多严重。信奉《圣经》、相信上帝的话意味着放弃全部仅在尘世的人类稳靠感,而且克服那种寻求稳靠的尝试所造成的失望——这种尝试永远是徒劳的。

这种意义上,信仰是福音的要求和提供的赠礼。信仰是对福音的回答。信仰就是放弃人的自居稳靠,随时准备寻求仅仅存在于不可见的彼岸和上帝那里的稳靠。这就是说,信仰就是在看不到安全的地方找到安全;正如路德所说,信仰是随时准备满怀信心地进入冥冥的未来。信仰拥有超越时间和永恒的力量,拥有正在召唤我、曾经作用而且正在作用于我的上帝。这种信仰仅仅在它与尘世的"对立"之中才变得真实,因为在尘世中,上帝的一切及其作用对于那些在尘世中寻求稳靠的人来说是不可见的或不能见的。我们可以说,上帝的话是说给处于不稳靠状态中的人的,并将他导入自由,因为人在渴求稳靠时会失去他的自由。这种表述听起来或许似是而非,一旦在我们审查自由的意义时,这一表述就会变得明晰。

真正的自由不是主观的随心所欲。这是一种以顺从为前提的

自由。主观的随心所欲的自由仅仅是一种幻想，因为它使人听命于自身的冲动，使人在任何时候听凭欲望和激情的摆布。这种空洞的自由实际上是对瞬间的欲望和激情的依赖。真正的自由是不受瞬时动机支配的自由；是一种抵御瞬时动机的诱惑和压力的自由。只有当人的行为由超越此刻的动机所确定时，即由戒律所确定时，自由才是可能的。自由就是服从一种其效力得到承认和接受的戒律，而且人承认是他自己存在的戒律。这里，我们或许可以称之为精神的律法，或者按基督教的用语，称之为上帝的律法。

这种由律法规定的自由观念，这种自由的顺从抑或顺从的自由是古希腊哲学和基督教都很熟悉的。但这一概念在现代消失了，而且被一种虚幻的自由观念取代。这种观念乃是不承认源于彼岸的准则或律法的主观的随心所欲，这样，随之而来的则是一种拒绝承认绝对伦理要求和绝对真理的相对主义。这种事态的结局是虚无主义。

这种演变有几个原因。首先是科学和技术的发展，这种发展促成一种幻想，即人是世界和自己生活的主宰。其次来自浪漫主义运动的历史相对主义。它认为：我们的理性不能感悟永恒和绝对的真理，而是依从历史的发展；每一真理对于每一特定时代、种族或文化仅仅有相对的效用，于是，对真理的探求最终便变得毫无意义。

真正的自由演变为主体主义的自由，此间还有另一原因。最深刻的原因即是面对真实自由的忧虑和对于稳靠的渴求。的确，真正的自由是律法范围之内的自由，但这不是一种稳靠中的自由，因为这一直是从责任和决断中获取的自由，因此是一种不稳靠中的自由。主观的随心所欲的自由自认为是稳靠的，因为它对于超验的力量不负有责任，因为他通过科学和技术可以成为世界的主宰。主观的自由产生于对稳靠的希求；事实上，这是一种面对真正的自由时的忧虑。

现在，是上帝的道召唤人们进入真正的自由，进入自由的顺从

的时候,解神话化的任务除了阐明这种召唤的意义之外别无他求。它将解释《圣经》,探究神话概念的深层含义,廓清既往的世界观对《圣经》的曲解。

三

还有一种出于曲解的异议。这种异议认为,解神话化意味着对基督福音加以理性化,把这种福音变成人的理性思维的产物。这样一来,解神话化消除了上帝的奥秘。绝非如此!! 恰恰相反,正是解神话化阐明了上帝奥秘的真正含义。上帝的不可理解性并不在理论思想的范围之中,而在于他自身,在于他如何作用于人。信仰的旨趣也正在于此。这对于理论思想并不是一个奥秘,但是对于人的自然意志和欲望则是一个奥秘。

《圣经》对于我不成其为一种奥秘。相反,如果不理解上帝的话,我就不能真正地信仰它。但是理解并不意味着作出合乎理性的解释。例如,我能理解友谊、爱和忠诚的含义,正是通过真正的理解,我才知道我个人享有的友谊、爱和忠诚只能是我怀着感激之情理解的一种奥秘。因为,我对这一切的感受既不是通过理性思维,也不是通过心理学、人类学的分析,而仅仅是凭坦诚接受个人的际遇。在这种状态中,由于我个人的存在需要它们,在它们赐给我之前,我便能以一定的方式理解它们。然后在请求这一切的过程中我理解它们。尽管如此,我的渴望得到满足,但一个朋友到来这一事实本身却依然是一个奥秘。

同样,我能理解上帝恩典的含义。当恩典未及我时,我寻求之;当恩典来到我面前时,我会怀着感激之情去承纳它。上帝恩典及于我,仁慈的上帝是我的上帝——这一事实永远是一个奥秘。这并不是因为上帝以一种非理性的方式完成了中断事件的自然进程的某种事件,而是因为作为仁慈的上帝在他的话中遇到我这一事实本身是不可思议的。

第四章 对《圣经》的现代阐释和存在哲学

一

我不断听到一种异议，认为解神话化要把基督教信仰转变为哲学。由于我把解神话化称作为一种解释，一种存在主义的解释，同时运用了海德格尔在其存在哲学中阐发的一些概念，因而引起了上述异议。

如果我们记得，解神话化是一种解释学方式，即解释和解经的方法，那我们就能最透彻地理解这个问题。解释学意味着一种解经的艺术。

自施莱尔马赫有志于解释学并撰写了重要论文以后，对解释学艺术的探索已逐渐被忽视，至少在德国神学界如此。第一次世界大战以来，伟大的哲学家狄尔泰的著作产生了越来越深刻的影响[①]，这时，人们对解释学的兴趣才得到恢复。

对解释学的思考明确了这样一个事实，即阐释亦即解经，通常以作为引导解经的前设之原理和概念为依据，虽然阐释者常常不能意识到这一事实。

为了更清楚地表明这一点，我们可以考察一下对新约中“精神”概念的理解。十九世纪，哲学家康德和黑格尔对神学家产生了深刻的影响，形成了他们的人类学和伦理学的概念。因此，新约中的“精神”被理解为唯心主义意义上的精神，这种精神以一种回溯到希腊唯心主义哲学的人文主义思想传统为基础。因此，“精神”

① 我想提醒大家注意的一例是 J. Wach 的伟大著作《理解》Ⅰ—Ⅲ卷（莱比锡，1926－1933）。C. Hartlich 和 W. Sachs 的近作《现代圣经理论中的神话概念的起源》（图宾根，1952 年）对我们的问题具有特别重要的意义。

被理解为一种理性的力量。从具体意义上讲,这种力量不仅仅在理性思维中、在逻辑思想中发挥作用,而且也在伦理学、道德判断和行为及艺术和诗歌的领域中发挥作用。"精神"被看做留驻在人的灵魂之中。从某种意义上讲,精神被看作一种来自彼岸、来自个人主体之外的力量。灵魂之中的精神是作为宇宙理性的神性精神的一部分。因此,对于个体而言,精神是引导人过一种真正的人的生活的指南。借助于教育,人肯定会认识到精神带给他的种种机遇。在十九世纪,这一思想统摄了哲学和神学。

《新约》中,尤其是使徒保罗的"精神"概念就是从这一意义上得到理解的,即精神是一种道德判断和行为的力量,形容词"神圣的"则从道德纯洁性的意义上得到理解。此外,精神被理解为一种从中可以产生各种信条和教义论断的知识的力量。当然,这种精神被认为是上帝的贶赠,但它只是在理想主义的意义下才被如此理解的。后来,H. Gunkel 在他的小册子《圣灵的作用》(第 1 版,1888 年)中指出了这种解释的错误。他指出,新约中的"精神"意指一种神性的力量,它不属于人的灵魂和理性,而是一种超自然的、令人惊诧的力量,它可以造成口齿不清和预言等等奇异的心理现象。早期的阐释被唯心主义的概念引导,而 H. Gunkel 则受到心理学的概念引导。从总体上讲,心理学的概念支配了所谓的宗教史学派。因为这些学者注意到心理学现象,所以他们认识到了《新约》中的一些以前被忽视或估价不足的重要思想。例如,他们承认热忱和崇拜虔敬的重要性;这种知识一般都指理论的、理性的知识,但他们承认这是神秘的直觉或想象,即与基督的神秘的汇合。在这方面 W. Busset 的《主——基督》(第一版,1913 年)在《新约》的研究中是一个里程碑。

· 我无须乎再继续这种回顾。毋庸置疑,每位阐释者都带有某些特定的观念,这或许是理想主义的,或许是心理学的。他们以此作为他们进行解释的前提,而且在多数情况下是无意识的。于是就产生了这样一个问题:哪些概念是正确的和合适的呢?哪些先

决条件是正确的和合适的？回答这些问题也许不可能吧！

我想再举一例说明这一困境。保罗认为，受过洗礼的信徒已摆脱了罪，他也不会再犯罪。“因为知道我们救的人，和他同钉十字架，使罪身灭绝，叫我们不再作罪的奴仆；因为已死的人，是脱离了罪”（罗，6:6－7）。那么我们应该如何理解包含在保罗劝诫中针对罪的警告和儆戒呢？如何能调和“你不得犯罪”的诫命和你“脱离了罪”的指喻呢？P. Wörner 的《保罗论基督徒与罪》（1897）回答了这个问题。他认为两者不能调和，保罗那里有一个矛盾；在理论上基督徒都不再有罪，但实际上仍然犯罪，因此保罗必须发出劝诫。P. Wörner 是正确的吗？把这样的矛盾归结于保罗是可能的吗？我认为不是这样。对于保罗来说，诫命和指喻这两者之间存在着内在的关系，因为他在某些地方强调了这种联系。例如“你们既是无酵的面，应该把旧酵除净，好使你们成为新团”（林前，5:7）。“我们若是靠圣灵得生，就当靠圣灵行事”（加，5:25）。在我看来，这些说法清楚地表明了指喻和诫命之间的内在联系，亦即指喻是诫命的依据。

现在我们回到前面讨论的问题：哪一种概念是正确的？如果它们都有价值，其中的哪一种概念可以作为解释的前提呢？或许我们应该说，我们的解释不应有任何前提。那么，文本本身提供了解释的概念吗？这是一种偶然得到强调的观点，可是这难以苟同。的确，我们的解释不应以我们解释的结果为前提。我们事先不可能知道文本会说什么，相反，我们必须从中学习。例如，一种以其结果必须与某种教义的陈述相符为前提的解释，就不是一种真实和公正的解释。此外，有关结果的前提和有关方法的前提之间在原理上是存在着区别的。方法不外乎就是一种设问的方式，一种阐述问题的方式。这意味着如果我没有对既定的文本设问，我就不能理解它。这问题可能在很宽泛的范围内提出。如果你对心理学有兴趣，你将在阅读《圣经》或其他文献时提出有关心理学现象的问题。你可以阅读本文，以获取有关个人或社会心理学，或者有

关诗歌心理学、宗教心理学和技术心理学等等的知识。

在这种情况下,你有了某些确定的概念,能够以此来理解心理生活,并以此来解释文本。你从哪里获得这些观念呢? 这一问题引起了我们对另一重要事实,即另一种解释前提的注意。你从自己的精神生活中获得了这些观念。解释的原因前提或对应前提是因为你和主题(Sache)保持某种关联——在这里就是精神生活——就此你向给定的文本提出疑问。我称这种关系为“生活关联”。在这种关联之中,你对有关事项有了一定的理解,从这种理解中产生了解释的观念。你通过阅读文本的学习,你的理解便由此得到拓展,同时也得到必要的更正。没有这样一种关联和前理解,要理解任何文本都是不可能的。

显然,如果你不懂音乐,你就不可能理解以音乐为主题的文本。如果你从未经历数学方面的思维训练,你就不能理解有关数学的论文和著作。数学如此,哲学亦然。除非你能重温历史,因而能够理解生活的历史,即赋予历史以内容和趋向的力量和动机,如权力、国家、法律、意志等等,否则你将不可能理解一篇历史的文本。除非你从自身的生活中理解了爱、友谊、憎恨和嫉妒等等,不然你就不可能阅读和理解一部小说。

因此,这就是每一种解释形式的基本前提:你自己与主题的关联能够诱发出你对文本的问题,同时也能够诱导出你从文本中得到的解答。

我曾通过心理学解释的范例来尝试分析解释的处境。你可以凭借其他方面的兴趣,如美学、历史、各国的政治和文化史等的兴趣,去阅读和解释文本。关于历史的解释,有两种可能性。首先,你的兴趣可能是勾勒出过去某一时期的图景,重构过去。其次,你的兴趣也许是从历史文献中学到你在现实生活中所需要的东西。例如,你可以把柏拉图著作解释为公元前五世纪雅典希腊文化的象征,但你也可以对柏拉图进行解释,通过他来理解人类生活的真谛。在后一种情况下,你的解释动机不是你对过去的某个历史时

期的兴趣，而是你对真理的探求。

那么，我们解释《圣经》的旨趣何在呢？《圣经》无疑是一个历史文献，我们必须以历史研究的方法来解释它，必须研究《圣经》的语言和《圣经》作者的历史境遇等等。但我们真正的、确实的旨趣究竟何在呢？我们读《圣经》仅仅将它看作一个历史文献以求重构过去历史的时代么？《圣经》只是一种"资料"，或者不单纯是一种资料呢？我认为，我们的兴趣实际在于听取《圣经》对我们实际的生活现状所说的话，听取关于我们生命和灵魂的真理。

二

现在，接踵而至的问题是：哪一种方法是适当的？哪些概念是适当的？此外，对于造成我们的问题和概念的《圣经》主题来说，哪一种是我们预先就具有的关系？我们是否必须说，由于《圣经》的主题是上帝的启示，我们就不会具有与上帝的这种关联；我们可以仅仅通过上帝的启示而获得与上帝的关系，而这不是在此之前就已具备？

的确，有不少神学家进行过这样的争辩，但是我认为他们是错误的。人预先就与上帝有某种关系，奥古斯丁早已就此作出重要论断："你（上帝）已为自己创造了我们，我们的心灵是不安宁的，直到它安息到你那里。"人预先有一种关于上帝的知识，虽然这不是关于上帝的启示的知识，亦即他在基督身上体现的活动。人在自己对上帝的寻求之中，就有一种与上帝的有意识或无意识的关系。对上帝的寻求推动着人的生活，因为人的生活永远是有意识或无意识地受到关于人自身的生存问题的推动。关于上帝的问题和自我的问题是同一的。

现在，当我们解释《圣经》时，我们已经找到一种表述问题的完满方式。这个问题就是，在《圣经》中人的存在是如何被理解的？出于同样的原因，我是带着这个为全部历史研究和历史文献的解释提供了最深刻动因的问题研究《圣经》。这就是，通过理解历史，

我能够获得对人类生活各种机遇的一种理解,因而还有对我个人生活机遇的理解。历史研究的终极原因是要认识人类存在的各种可能性。

然而,对《圣经》的解释具有特殊目的。基督教会的传统和布道告诉我们,我们应该聆听《圣经》中有关我们存在的权威性言论。《圣经》与其他文献的区别在于,《圣经》向我表明了生存的某一特定的可能性,而这不是我可以随意取舍的。确切地说,《圣经》对于我来说,已经成为对我个人发出的话,它不仅把广义的存在昭示于我,同时还赐给我一种真实的存在。然而,这是一种我事先不能指望的可能性。这不是一种我能够借以解释《圣经》的方法论前提。因为只有我理解了这一话语的时候,这种可能性才能成为一种现实。

因此,我们的任务就是要寻找理解《圣经》所言的解释学原则。这个问题是不能回避的。因为从原理上讲,每一种历史文献都要提出这个问题,即《圣经》中的每一文献都表明和提供了理解人的存在的可能性?在《圣经》的批判性研究中,我不过是在寻求这个问题的答案。我应该听到《圣经》中一种与我个人交流的语言,而且也信奉这种语言,看来这已经超出了批判性研究了。这种个人的独特领悟,按传统的话语说,是由我不能随意支配的圣灵授予的。另一方面,只有通过客观的、批判性的思索,我们才能发现那种足以使人信服的解释学原理,以及提出正确问题的方式。如果这一点是真实的,即正确的问题要涉及理解人的存在的可能性,那么发现一种用以表达这种理想的完备的概念就是必要的。发现这些概念是哲学的任务。

但是,现在有人指责解释学受了哲学的控制。事实确实如此,但我们应该问:这之所以如此是基于什么意义?那种认为无论怎么解释都独立于世俗的观念的看法,只是一种幻想。每一个解释者都不可避免地依赖于他有意识或无意识地从传统中继承的观念,而每一种传统都依赖于某种哲学。例如,十九世纪大部分的解

释学都是这样地依赖于唯心主义哲学及其观念,以及这种哲学对人的存在的理解的。这种唯心主义观念至今仍在影响许多解释学者。由此可以看出,没有思索和对于引导解释学的观念的说明,就谈不上什么对历史进行解释。换言之,关于“正确的”哲学的问题产生了。

三

在这里,我们必须认识到,不会有一种具有绝对完善体系的正确的哲学,也没有一种能对一切问题提出答案和给予所有人存在之谜谜底的哲学。我们的问题可以简单地表达为:今天哪一种哲学能够对理解人的存在提出一种最适当的前景和概念。在这里,我认为我们应注重研究存在哲学,因为在这一哲学学派中人的生存直接成为关注的对象。

如果存在哲学如许多人所期望的那样,试图提出一种人的生存的理想模式,那我们就无所收益。本真性(Eigenlichkeit)不能提供这样的一种模式。存在哲学并没有对我说,“你必须如此这般地存在”,它只是说,“你必须存在”;即使这种论断可能过于生硬,它仍向我表明了存在的含义。存在哲学试图通过区别作为“存在”的人和一切现世存在物(它们不是“存在”,而是现有的)的存在来表明存在的含义(对于“存在”这个词的这种技术性用法可推溯到基尔克果)。只有人可以有某种存在,因为他们是历史的存在者。这就是说,每一个人都有他自己的历史。他的现在来源于他的过去,并发展到他的未来。如果他意识到每一个“现在”都是自由决断的时刻,他就理解了他的存在;他过去的境遇中有什么因素应该保存其价值?既然人都不能取代他人,那么他面对未来的责任是什么?因为每个人都难免一死,所以谁也不能取代他人。在孤独之中,每个人都会认识到自己的生存。

当然,在这里我不能对生存哲学作出详尽分析,只要说明一点大概就已足够。存在哲学表明人的存在仅仅在存在的过程中才是

真实的。存在哲学决不自命能够保证为人提供他对自己个人的自我理解。因为对于我自己本身,个体存在的自我理解只能在我“此时此地”的具体时刻中才能得到认识。虽然存在哲学不能为关于我个人存在的问题提供答案,然而却可以使个人的存在成为我自己的责任,这样,就使我能郑重对待《圣经》的话。当然,显而易见的是,存在哲学源于有关存在及其可能性的个人存在的问题。如果存在哲学不同于传统人类学,那么,除了从自身存在的意识开始,又如何能认识存在呢?可见,由于《圣经》的解释涉及对存在的理解,因而存在哲学能够为解释《圣经》提供恰当的概念。

我们要再问一次:对于生存的存在论的理解和对于这种理解的存在论的分析是否包含一种有利于某种特殊理解的决断呢?无疑,它肯定包含这种决断。那么它又是什么样的呢?这就是我曾谈到过的“你必须存在”。没有这种决断,便没有成为一个人的准备,即负有责任、同意成为一个人的人格准备!谁都不能把《圣经》的哪怕是一个字理解为是谈论他个人的存在的。虽然这种决断不需要哲学知识,但是对于《圣经》的科学解释却需要存在论的概念,以解释《圣经》对人的存在的理解。只有这样,这一点才能明确:对于《圣经》的话的感悟,只出现在个人的决断之中。

存在不能提供一种哲学理想的存在模式,这一点可以举例说明。存在论的分析可描述存在的特殊现象,例如爱的现象。但认为对爱的存在论的分析能够引导我去理解我在此时此地应该怎样去爱,这是一种误解。存在论的分析充其量只能向我指明,我只有通过爱才能理解爱。什么分析也不能够取代我把我的爱理解为我自己个人存在中的一种遭际的责任。

的确,哲学分析的前提是判断,即使不考虑人和上帝之间的关系,也能够分析人的存在。但是,理解人和上帝的关系中的人的存在仅仅意味着理解我个人的存在,而哲学的分析不能宣称是就我个人的自我理解来教导我。对存在的纯粹的形式分析并没有考虑人和上帝之间的关联,因为它不考虑个人生活中的具体条件,即构

成个人存在的具体际遇。如果上帝的启示的确能够在此时此地的具体生活事件中得到认识,而对存在的分析仅仅局限于人的短暂生活及其此时此地的系列事件,那么这种分析便揭示了一个领域,而单纯的信仰则把这一领域理解为人和上帝之间的关系的领域。

人的存在可以在不涉及人与上帝的关系的情况下加以分析,这种判断可称作存在论的决断。这种判断排除主观倾向,与主观倾向无关;它基于存在论的洞见,即我们在建构人的存在的理论时,上帝的思想是不会听命于我们的。不论上帝的思想是被认为真实而得到接受,还是被认为荒谬而被弃绝,这种判断都显示出绝对自由的思想。我们也可以这样说:排除人与上帝的关系是我个人自我认识的表现,是承认我凭关注自我就不能找到上帝。因此,这种排除本身给对于存在的分析带来了它的中立性。只有通过上帝,通过在他的话中与我相遇的上帝,我个人与上帝的关联才能成为真实的。

第五章　视为一种作用的上帝的含义

一

常常有人说,解神话化不可能贯彻到底,因为,如果新约的信息应该保留下来,我们就一定得把上帝视为一种作用来谈论。这种说法保留了一些神话残余,因为把上帝视为一种作用来谈论,也就具有神话性。对解神话化的这种非议或许会表现为这样一种形式:既然不能把这样的解神话化同把上帝视为一种作用来谈论的作法相协调,那么,基督教的布道就必须永远保持为神话性的,和新约布道整体一致。但是这种论据有效吗?我们要问:当我们把上帝视为一种作用来谈论上帝时,我们是否的确以神话方式在谈论呢?我们要问:在什么场合中、在什么条件下这是一种神话性的

谈论？我们来考察一下，上帝的作用在神话思维中是如何被理解的。

神话思维中，无论在自然、历史、人的命运或者灵魂的内在生活之中，上帝的作用都被理解为一种干预事件的自然的、或历史的、或心理的过程的作用；这种作用既断裂又联接这些事件。这种超凡的因果性作为一个环节被插入依据因果关系而互相联接的事件的链环之中。有一种流行的说法表明了这一情况：一个奇迹事件只能被理解为是一个神迹，即一种超自然原因的效果。在这种思想方式中，人们以设想世俗行为或事件的方式来设想上帝的作用的。因为产生奇迹的神性力量被视为一种自然的力量。但是，事实上，上帝的作用——这个意义上的神迹不能被看做一个发生在世俗层面上的事件。这是一种不可见的，不能被客观地、科学地证明的；这种证明仅限于客观的世界观。对于科学的、客观的观察者来说，上帝的作用是一个谜。

如果上帝的作用不被看做发生在世俗行为或事件之间，而被看做发生在它们之中，那么，作为非世俗的和超验的上帝的作用的思想就可以避免误解。自然事件和历史事件之间的密切联系还像它呈现在观察者面前那样保持完整。除了对信仰的眼睛，上帝对其他的眼睛都隐而不显。只有所谓自然的世俗事件，才对每一个人都是可见的和可以证实的。上帝的不可见的作用发生在这些事件之中。

如果有人坚持认为在这种意义上把上帝视为一种作用来谈论就是神话式的谈论，那么我便没有异议，因为在这种情况下，神话与作为解神话化对象的神话之间有很大差异。当我们谈到被看做一种作用的上帝时，我们并不是在对象化的意义上以神话的方式谈论的。

二

现在出现了另一个问题：如果信仰认为上帝隐而不显的作用

是在世俗事件之链中发挥作用,那么信仰就会被怀疑为具有泛神论虔敬之特点。在我们深思这个问题时,我们能够进一步明确我们必须理解上帝作用的用意。信仰并不坚持上帝的作用与世俗事件的直接同一性——如果我可以被允许这样说的话——信仰坚持仅仅在此时此地针对非同一性现象,并可以得到相信的似非而是的同一性的。凭借信仰,我能把我偶然遇到的事件理解为上帝的一个恩典、惩罚或警戒。另一方面,我也能把同一事件理解为事件自然进程链环之中的一个环节。例如,如果我的孩子从危险疾病中康复,我就感谢上帝,因为是他拯救了我的孩子。凭借信仰,我能接受一种思想或一个决定,并视其为神性的决定,当然,同时也不排除这一思想和决定与心理学动机的联系。例如,这样的情形是可能的:我在作出一个决定时,此决定看上去无足轻重,但是再看看,它却标志着我们生活中具有决定意义的、带来成果的"转折点"。于是,我感谢启迪了我做出这个决定的上帝。从教义上说,信仰造物主并不意味着一种预先得到的保证,而且也不意味着我要通过这一保证把任何事件都理解为上帝造成的。把上帝当作造物主来理解,只有在我此时此刻把我自身理解为上帝的造物时,才是纯真的。这种存在论的理解无须作为明确的知识表现在我的意识之中。在任何情况下,信仰全能的上帝并不是早已预定的那种信念,即存在一个无所不能的神。对全能上帝的信仰,只有信仰真切发生在我的存在之中时,才是真实的,因为我投身于在此时此地感动我至深的上帝的力量中。这又一次意味着,信仰无须作为明确的知识表现在我的意识之中;然而这也意味着信仰的论断并不是一种一般的论断。例如,路德的"世间万物都是主的"这一论断作为教义的论断不是真实的,但是,在此时此地就我的生存本身的决议谈论时,它又是真实的。我认为,今天,一个对教条主义决断产生怀疑的人是能够最深刻地理解这种区别的,也就是说,那些在我国监狱中受尽苦难的人,能够最深刻地理解它。

我们可以得出这一结论:泛神论是一种早已预定的信念、一种

普遍的世界观;泛神论断定,因为上帝内在于世界,故世界的每一事件都是上帝完成的。反之,基督教信仰认为,上帝是在此时此地作用于我,与我对话。基督徒信奉这一点,因为他知道他领受到了上帝的恩典。这种恩典即上帝的话,在耶稣基督那里可以看到它。上帝的恩典使他睁开眼睛,看到"万事都互相效力,叫爱神的人得益处"(罗,8:28)。这种信仰不是一劳永逸的知识,不是一种具有普遍意义的世界观。它只能在此时此地实现。只有信仰者经常询问上帝此时此地告诉他什么,信仰才成其为活的信仰。一般地说,上帝的作用即在自然和历史之中的作用,对于信仰者来说是隐蔽的,对于非信仰者来说也是如此。但是,就他以神性的话为据,在此时此地看到作用于他的某些力量而言,他能够而且必须将其视为上帝的作用。泛神论可以说任何事件都是"神性的作用",却不考虑个人存在的重要性。基督教信仰只能说:

> 我相信上帝在这里或者在那里发生作用,但他的作用是隐蔽的,因为不能跟可见的事件直接认同。我还不知道他正在作什么,或许我永远无从知道,但我虔诚地相信他对我个人的存在至关重要。我必须询问,上帝对我说的是什么。或许上帝对我说的仅仅只是告诫我必须隐忍和沉默。

这些观点会带来什么呢?凭借信仰,我否认诸世俗事件的封闭的联系,否认呈现在中庸观察者面前的原因和结果的链条。我像神话那样否认世俗事件的相互联系,神话中断这种联系而把超自然的事件置入自然事件的链条之中;当我谈论上帝时,我否认世俗关联之整体。当我谈论自己时,我也否认世俗事件的这种联系,因为在世俗事件的这种关联之中,我的自我、我个人的存在和我个人的生活不比发生作用的上帝更为可见、更可证明。

凭借信仰,我认识到:科学的世界观不能理解世界和人的生活的全部真实,信仰不能提出另一种具有普遍意义的世界观,并在自

己独具的论述中纠正科学。但是,信仰承认科学赋予的世界观是我们在世界上完成工作的一种必要的手段。的确,我应该看到世俗事件由因果联结在一起,这不仅作为一个科学的观察者可以看到,而且在我的日常生活中也是如此。这样一来,也就没有上帝发挥作用的余地了。但上帝的悖论是:"尽管如此",信仰仍然把在历史和自然的联系中完全可以理解的一个事件视为上帝在此时此地的作用。这种"尽管如此"(德语 dennoch,英语 in spite of)是和信仰不可分离的。唯有这才是对神迹的真正相信。凡是认为能够把神迹当作可以证明的、可以显示的事件加以谈论的人,都违反了上帝以隐蔽方式发挥作用的思想。这样的人让上帝的作用屈服于客观的观察,让神迹的信仰首肯于科学的评判,确认这种评判的效用。

三

这里又产生了另一个问题:如果上帝的作用必须被认作隐蔽的,那么除了纯粹的否定论断外,还能如何谈及呢?超验概念是一种特殊否定的概念吗?如果谈及上帝并不是指谈论我们的个人存在,这也许是可能的。如果我们把上帝看做一般的作用来谈,超验就的确含有一种纯粹的否定概念,因为对超验的每一种正面的描述都将它置于这一世界之中。一般的论述方法,即对人的存在进行的形式分析,把上帝看做一种作用而加以谈论,这是错误的。正*是对人的存在的形式的存在论分析表明,我们个人的存在确实是*不能一般地谈论的。我只能谈论生活在具体环境中的我的存在。确切地说,既然我可以说上帝是一种赐予我生命和存在的力量,既然我可以把这种作用描述成需要我个人决断的某种境迁,那么,我便能够以一般的描述来解释上帝及其作用的意义和含义。在此过程中,我承认我不可能用一般的论述谈及上帝的作用,我只能谈论他此时此地对我的所为、此时此地他对我的教诲。即使我们不是一般地谈论上帝,而是谈论此时此地他对我们的作用,我们也必须

以一般的概念来谈论,因为我们的全部语言都使用概念,但这不等于我们讨论的问题是一般性的。

四

现在我们可以再问一次:我们在谈论作为一种作用的上帝时,能否避免落入神话性的言论中。常常有人断言,基督教信仰的语言必定是神话的语言。这种论断必须详细审视。首先,即使我们承认信仰的语言的确是一种神话的语言,我们也必须问:这一事实如何影响解神话化的纲领?这种让步并不意味着反对解神话化的充足论据,因为神话语言在当作信仰语言使用时,就失去了它的神话意义。例如,谈论作为造物主的上帝时,就不再涉及从传统神话意义上谈论他的造物主身份。神话的观念可以用作宗教语言,因而在基督教信仰中,这也许是不可缺少的象征或形象。因此,有一点已日益明确:神话语言的使用决不是对解神话化的非议,而是郑重要求解神话化。

其次,只有在考虑进一步确认其合理性的前提下,才能证实信仰的语言需要宗教的语言这一论断。如果作为象征或形象的神话的概念的确是必要的,我们就要问:这种象征或形象表达的是什么?肯定地说,它们在宗教语言中的含义不可能用神话的概念予以表达。它们的含义能够而且必须在不求助于神话术语的情况下表达出来。

第三,把上帝视为一种作用并不一定意味着用象征或形象的形式谈论。这种言论必定能够传达出它全部的、直接的含义。如果我们的言论不应该被理解为神话似的言论,那么我们应该谈论作为一种作用的上帝吗?作为一种作用的上帝并不是指某一事件,即不是指一种像引入上帝作用那样引入这一事件、像接受这一事件那样参与这一事件的情况下,我可以感知的事件。换言之,谈论作为一种作用的上帝仅涉及个体生存中的事件。与上帝相遇,只有在此时此地对个人来说才可能是一个事件,因为人生活在时

间和空间的范围之内。当我们把上帝视为一种作用谈论时，我们是指自己面对上帝；上帝在对我们说话、设问、审判或者赐福。因此，以这种方式谈论就不是用象征和形象谈论，而是类比地谈论。因为当我们以这一方式谈及作为一种作用的上帝时，我们是把上帝的作用设想为类似于人与人之间发生的行为。而且，我们还把上帝与人之间的交流认定为类似于人与人之间的交流。[①] 我们正是在这种类比意义上谈到上帝的爱和对人的关怀，谈到他的要求、他的愤怒、他的许诺和仁慈；正是在这种类比意义上，我们才称他为天父的。我们不仅有资格这样谈论，而且我们必须这样做，因为我们并不是在谈论关于上帝的观念，而是在谈论上帝自身。因此，上帝的爱和关怀等等不是象征和形象；这些概念意指此时此地对发挥作用的上帝的真实体验。特别是在将上帝视为天父的概念时，神话的意义早已消失。通过考察我们对我们父亲或者孩子们对作为父亲的我们说话这一事实的含义，我们就能理解应用于上帝的“天父”一语的含义。当我们将此语用于上帝时，“父亲”这个词语的字面意思已完全消失，它表达的是一种纯粹的个人关系。我们就是在这种类比的意义上谈到作为天父的上帝的。

从这一点出发可以得出几点重要结论。只有这种表明上帝和人际的存在关系的上帝论断，才是合法的。把上帝的作用视为宇宙事件的论断是不合法的。上帝是创世者这一断言不可能是一般意义上世界创造者的理论性阐述。这种断言只能是一种个人的告白，即我把自己理解为一个将其存在归因于上帝的造物。这不会作为一个中性的陈述，而只能是一种感恩和虔诚。此外，将上帝的作用视为一种备受崇拜的作用，例如，说他奉献出他的儿子作为祭祀的牺牲品等，其实这些论断是不合理的，除非从一种纯粹象征的意义上来理解这些论断。其次，如果他们仅仅意在表明上帝正作用于人的个体存在时，所谓将上帝描述为一种作用的想象才是合

---

① 详见由已故的 E. Frank 的《哲学的理解与宗教的真实》(纽约，1945)。

理的。因此,不能允许政治和法学的概念,除非它们纯粹被理解为一种象征。

五

在这一点上,有人提出一项十分重要的反驳意见。如果上述说法都是正确的,那么,是否可以得出如下结论:上帝的作用被解除了客观实在性,被简化为一种纯粹主观的、心理学的体验;上帝仅作为灵魂中的一种内在事件而存在,然而只有在上帝外在于信仰者时,信仰才真正有意义。诸如此类的质疑曾反复提出过。在这场争论中,施莱尔马赫和费尔巴哈的阴影不时出现。"心理的体验"在第一次大战前的确是一个普遍的口号。信仰常常被描述为心理的体验。卡尔·巴特和所谓的辩证神学家们全力讨伐的正是这一口号。

当我们说谈论上帝意即谈论我们个人的存在时,其含义是完全不同的。我所简要阐述的反驳见解遭到一种注重属灵生活的心理学的误解。从谈论上帝即谈论我自己的这一论断中决不能推论出这样一种观点,即上帝并不外在于信仰者。(如果信仰仅仅被解释为一种纯粹的心理学事件,情况则会如此。)如果人在纯粹的意义上被理解为是一个在具体的环境和决断中、在生活境遇本身之中具有其实在性的历史的人,①那么,不言而喻的是:一方面,信仰在把上帝看做一种作用来谈论时,不能被指责为是一种在幻想时保卫自己;另一方面,信仰并不意味着一种心理学的主观事件。

只是说信仰产生于与作为上帝的话的《圣经》相遇,信仰仅仅是聆听,这就足够了吗? 回答是肯定的。但是,只有在《圣经》既没有被理解为教理手册,也没有被理解为我以同情和神秘态度来解释信仰的见证人记录的情况下,这种答案才是有效的。相反,聆听

---

① 人是一种历史的存在,不仅指他被卷入世界历史的进程,而且特别指他具有自己个人的历史。

作为上帝的话的《圣经》，就是把《圣经》当作一种对我说的话、对我宣示福音和救恩宣告来聆听。这样我的理解就不是中性的，而是对一种召唤的响应。《圣经》的话是上帝的声音这一事实不能客观地得到证实，这是发生在此时此地的一个事件。上帝的话隐匿在《圣经》之中，正如上帝的每一作用都隐而不显、却又无所不在。

我早就说过，信仰产生于一种相遇，这种相遇是作为历史的存在的我们个人生命的本质。只要我们反思我们个人生活的简单的现象，就能迅速地理解其内涵。我的朋友的爱、我的妻子和我的孩子的爱，只是在此时此地作为一个事件真正地及于我的。这种爱不能通过客观的方法，而只能通过个人的经历才能观察到。从外部，例如通过心理学的观察，它就不可能被感受为一种爱，而只能被作为一种可以得到被各种解释影响的心理学过程的一个有趣细节。因此，脱离信仰就不能看到或理解上帝这一事实，但这也并不意味着脱离了信仰，上帝就不存在。

我们必须记住，对信仰的对象、对上帝的关系以及对信仰的种种断言，都是不能得到客观证实的。这并不是信仰的弱点。正如我的老师 W. Herrmann 强调的，这是它真正的力量之所在。因为，如果信仰与上帝之间有关系能被证明，就像尘世世界中主体和客体之间的关系能被证明一样，上帝就会被置于和世界同等的水平上，而在这个世界上对实证的要求是合法的。

那么，我们可以说上帝通过“拯救的事实”已经证明他自己了吗？绝不。因为我们所说的拯救事实本身就是信仰的对象，而且也只是凭信仰的眼光才能得到这样的理解；离开了信仰，这样的事实就不能感知，似乎信仰能够像自然科学般进行经验观察和以数据作为依据。确切地说，拯救的事实构成了信仰的基础，但是只能作为被信仰本身感知的事实。这一原理在我们个人的关系，即人际的关系中也一样。对一个朋友的信赖只能基于朋友的人格，即一种只有当我信赖他时才能感知到的人格。没有风险的信赖或爱是没有的。毫无疑问，正如 W. Herrmann 所教导的那样，信仰的基

础和对象是同一的。这两者是一回事,因为我们不能谈论上帝本身是什么,只能谈论他对我们和他与我们一起做什么。

六

现在可以回答另一个问题。如果我们认为上帝的作用是不可见的,不能予以证明的;拯救的事实不能被证实,信徒们被赋予的圣灵对客观的观察来说是不可见的对象;如果我们认为,我们关注我们个人的存在,所以我们才能够谈论有关上帝的存在,那么就可以说,信仰是一种对个人存在的新理解。换言之,上帝的作用赋予我们一种对于我们自己的新理解。

或许有人会对此表示异议,认为在这种情况下,上帝启示仅仅是一种使我们理解自我的机遇,而且这种机遇没有发生在我们实际生活之中,不是改变它们的一种作用。简言之,启示没有被承认是一种神迹。异议还认为,除了自我理解和自我意识,别无其他;自我理解的内容是永远真实的;这种自我理解一旦被感觉到,它就保持有效,它与机遇即产生了自我理解的启示无关。

这种异议的依据含混不清,这就是我在上文提及的那种混乱,即把对人的存在的自我理解和对人的哲学分析混为一谈。存在的理解和存在论的理解被混淆。关于哲学的分析也许可以确切地说,它的表述是对永恒真理的表述,而不是关于现时问题的回答。但是,正是对人的这种哲学分析,即存在论的理解表明,自我理解即存在的理解,存在的理解只是在此时此地作为自身的自我理解时,才能得到认识。哲学的分析表明抽象中的存在的含义。相反,存在的、个人的自我理解不说明抽象的存在的含义,而是指出了作为此时此地的具体的个我的生存。这是一种理解的过程,在其中,我的真正的自我与我处于其中的各种关系是作为一个整体被理解。

这种存在的、个人的理解并不出现在意识的层面上,这种情况即使出现,也是极少见的。这种个人的自我理解虽然是无意识的,

却支配并强烈地影响我们的悲哀、忧虑、欲望和欢愉。此外,这种个人的自我理解常常会被检验,即在每一种遭际的情况下受到质疑。随着我的生活的延续,我的自我理解可能被证明是不完备的,或者由于进一步的经历和际遇会使之变得更清晰、更深刻。这种变化或许可以归结于严厉的自我检验,或许可能是无意识地发生的,例如,在我的生活被引导摆脱痛苦的黑暗进入快乐的光明时,或者当一种相反的经验发生在我身上时,便是如此。当我进入一种具有决定意义的境遇时,我可能达到一种全新的自我理解,这是一种爱的赐予的结果,例如,在我结婚或结交一个新朋友的时候。即使是一个小孩,但由于他认识到自己是个孩子,并因此和双亲维系着一种特殊的关系,那么他也无意识地显示了这样一种自我理解。他的自我理解表现在他的爱、信任、安全感、感激之情等等之中。

在我个人的存在之中,我既没有脱离我的环境,也没有脱离我的过去和将来。例如,如果我通过爱达到了一种新的自我理解,那么,要出现的情况也并不是一个意识到这一事实的孤立的心理活动,因为我的整个境界都已改变。在理解自我的过程中,我也能理解他人,同时,整个世界呈现出一种新的特性。如人们所说,我以一种新的眼光看到了世界,而且这的确是一个新世界。我对我的过去和将来获得了一种新的洞察力。我认识到新的需求,而且以一种新的方式面对各种境遇。我的过去和未来变得不仅仅再是标记在日历或时刻表上的那种纯粹的时间。现在有一点应该明确:我不把我取得的这种自我理解看做是永恒的真理,是一劳永逸地接受的信念。因为我的新的自我理解,就其性质而言,肯定会天天更新,这样我也就理解了包含在自我理解之中的主体的自我。

在这里,我们稍作改变就可以使用这句话:“我们若是靠圣灵得生,就当靠圣灵行事。”(加,5:25)这种说法也适于对信仰的自我理解。这种自我理解是对我们与上帝的话相遇的一种反应。人在信仰中重新认识自己,正如路德在解释罗马书时所说:“上帝显示

自己,也让我们探寻自己;他让我们认识他自身,也使我们认识我们自己。"凭借信仰,人对自我的理解得到更新。只有在耶稣基督身上宣布的上帝的话的连续反应中,这种新的自我理解才能得以保持。这与人的日常生活无异。只有在人与人之间的真实关系得到维系的情况下,这种从人和人的接触中产生的新的自我理解才能保持下去。"上帝的仁慈每晨更新";是的,但每天早晨我必须重新加以体察,因为这不是像数学论断那样的永恒真理。只有我自己每天早晨都成为一个新的自我时,我才能谈论每天早晨都以新面目出现的上帝的仁慈。

反过来,这些讨论又阐明我在上文引述的保罗的指喻和诫命的那种并列悖论。我们现在看到是指喻引发诫命。指喻表达了信仰者新的自我理解,因为"我已释罪"这一论断不是一种教条的表述,而是一种存在的表达。信仰者的告白就是他的整个存在得到更新。既然他的存在包含了他的意志,如果他的意志在顺从上帝的规诫中不断更新,那么诫命就会提醒他——他已摆脱了罪恶。

七

可能出现的又一种异议是,上帝未来的作用会被解神话化取消。对此,我可以说,解神话化明确指出了将来作为一种作用的上帝的含义。信仰包含着对未来持自由的和完全坦诚的态度。存在的哲学分析表明,坦诚地面向将来是人类存在的基本特征。但是,哲学分析能够将这种坦诚赋予处于具体生存处境中的个人吗?不可能。哲学分析做不到这一点,正如它不能赋予我们生存一样。海德格尔表明的,哲学分析只能解说,人如果愿意依凭一种完全的个体意义的存在,那他就必须直面将来。哲学分析断言,对于哲学分析,未来只能在被表达为"无"时,才会使人们注意到这种感知的效果,它或使人兴奋,或令人恐惧。

因此,自由地面向将来就是将自己置入忧虑的自由,即作出选择的自由。如果基督信仰涉及自由地面向将来,那么,面对"无"就

是一种对忧虑的解脱。就这种解脱而言,没有人能够依自己的意志作出判断,它只能凭信仰获得。面向将来的信仰就是脱离过去,因为这是对获救的信仰;是一种对过去的奴役锁链的摆脱。这是从作为旧的自我中得到的解脱,是为了新的自我的解脱。这是对根植于罪中的幻想的解脱,因此,我们能够通过自己的选择确定我们的个人存在。它就是一种自由地面向将来,就是保罗在说"死被胜利吞没"时所宣告的那种未来。

八

在这里出现了最终和有决定意义的问题。如果我们把上帝作为一种作用来谈论,即必须仅仅从上帝此时此地作用于我的意志来谈论,那么,我们还能相信上帝对整个世界一举而尽全功地发挥着作用吗?我们不是处于放弃了保罗的这种"一举而尽全功"的危险之中了吗?我们不是陷入把神圣的教理,即把拯救历史置入永恒的维度之中的危险了吗?从我们所说的话中可以明确一点的是,我们所谈论的不是关于上帝的思想,而是活的上帝,我们的时间羁留在他的手中,他此时此地相遇我们。因此,对于这种异议我只有一个简单的回答:上帝在他的话中与我们相遇,在一种实在的话中,它体现在耶稣基督的布道之中。虽然可以说,上帝随时随地都会遇见我们,但是我们却不能随时随地都看见他,听到他的话,除非他的话也随之而来,并且能使我们理解此时此刻,正如路德反复强调的那样。关于无所不在的和全能的上帝观念,也只能通过此时此地讲出他的话才能在我的个人的存在中变得真实起来。因此,也必须明确一点,上帝的话也只是在说出的那一时刻的话。上帝的话不是一种永恒的陈述,而是此时此地对人说的话。当然,上帝的话是他的永恒的话,但这一永恒不能设想为是超时间的,而要视为此时此地所呈现的他的在场。他的话是在一个际遇中的一个事件,而不是一套思想,例如,有关上帝的仁慈和恩典不是一般的表述,虽然这种表述在其他方面可能正确,而只是对我说的话,作

为在我身上体现其仁慈的事件。只有如此,它才是一种突入的话。他的话不是一种一劳永逸地获取的知识,只是因为与我一次又一次的相遇,因此它才是一种真正突入的话。

由此可以认为,上帝的话是用人类语言向我说出的真实的话。无论在教堂的布道,还是在《圣经》之中,其含义是:《圣经》并非仅仅被看做是宗教史的重要资料汇集,《圣经》是通过教会作为对我们说的话而传扬。上帝的活的话语不是由人类的精神和智慧杜撰出来的,而是在历史中出现的。它的起源是一个历史事件,通过这一事件,说这样的话,即布道,它就变得具有权威性和合法性。这个事件就是耶稣基督。

我们可以说这一论点是一个悖论。原因在于,上帝在耶稣基督身上所做的一切不是一种能够进行历史证明的历史事实。那种注重客观事实的历史学家不可能理解一个历史人物(拿撒勒的耶稣)是一个永恒的逻各斯,即道。正是新约中对耶稣基督的神话式的描述说明:如果耶稣基督的形象和努力应被理解为一种神圣的拯救工作,那么,对于耶稣基督的形象和努力的理解,则应毫无疑问地采用超出客观的历史学家理解世界史的范畴的那种方式。这是一种真正的悖论。耶稣是一个来自加利列的拿撒勒的历史人物。他的业绩和命运出现在世界史的范围之内,因而受到那些将其当作历史网络的一部分来理解的历史学家的审视。当然,这种超然于历史的探寻不能认识上帝在基督身上所体现的意念,亦即不能认识末世论事件。

新约认为,耶稣基督的决定性意义在于——就其人格、降临、热情和对他的赞颂而言——他是末世论的事件。他是那将要来的人,而我们无须"等候别人"(太,11:3)。"及至时候满足,神就差遣他的儿子"(加,4:4)。"光来到世间"(约,3:19)。"时候将到,现在就是了,死人要听见神的儿子的声音,听见的人就要活了"(约,5:25)。这些说法都表明耶稣基督是一个末世论的事件。解神话化的重要问题就是:把耶稣基督理解为末世论的事件的看法

是否与新约(除了第四福音书)中出现的宇宙末世论的概念密不可分。

正如我们所看到的,在第四福音书中,就我们的观念看来,宇宙末世论被理解成为历史的末世论。我们还看到,对保罗来说,信徒已是一种新的生存,"旧事已过,都变成新的了"(林后,5:17)。因此我们必须说,依凭信仰生活就是以一种末世论的存在方式生活,就是超然于尘世,就是已经出死入生(参见:约,5:24;约壹,3:14)。末世论的存在无疑已在预期中得到实现,因为"我们行事为人靠着信心,不是凭着眼见"(林后,5:7)。这就意味着信徒的末世论存在不是一种世俗现象,而是在新的自我理解中得以实现。这一自我理解,如前所述,源于上帝的话。因为话被宣讲(林后,6:2;约,5:24),无论它被接受或拒绝;所以体现为耶稣基督的末世论事件便在此时此地发生。约翰说(约,3:18,36;9:39),信仰者由死变为生,无信仰者将被审判,上帝的震怒将及于他。保罗说,布道的话对死者与生者同样中听。

这样,"一举而尽全功"现在可以从它真实的含义上得到理解,即把它作为末世论的"一举而尽全功"来理解。因为这种"一举而尽全功"不是一种历史事件的独特性问题,而是表明了一个特别的历史事件,即耶稣基督应被理解为末世论的"一举而尽全功"。作为一种末世论的事件,这种"一举而尽全功"往往出现在宣讲的话中,这不是一种超时间的真理,而是发生在此时此地的事件。的确,《圣经》告诉我,上帝的恩典早已作用于我,但我不能够将其作为过去的一个历史事件来回顾。施予恩典现在是作为一种末世论的事件出现的。上帝的话之所以是上帝的话,因为发生在此时此地,悖论在于,发生在此时此地的话和使徒布道的最早的话一样,在《圣经》中被对象化了,被人一再流传,它的内容可以用一般的言论表述,彼此不可缺一。这就是"一举而尽全功"的含义。这是末世论的"一举而尽全功",因为在布道的活生生的声音中变成为此时此地的事件。

既然布道不是由一般评论构成的讲座，而是由权威的、合法的使者宣布的福音（林后，5:18－20），又因为教会通过上帝的话形成应召者的集体，所以上帝的话和教会结为一体。因为话是仅仅作为一个事件的上帝的话，所以教会才是作为每次都仅仅发生在此时此地的事件的真正的教会；因为教会是圣徒们的末世论的社团，而且仅仅以矛盾的方式与我们观察到的作为世俗历史的社会现象的教会组织同一。

九

我们看到，解神话化的任务所接受的最初推动力来自包含在《圣经》中的神话世界观与受到科学思想影响的现代世界观之间的冲突，而且有一点已经非常明显：信仰本身需要摆脱人的思想构造的世界观，无论是神话的还是科学的世界观。因为人的全部世界观都使世界对象化，忽视和排除我们个人生存中的际遇的意义。这一冲突表明，在我们的时代信仰还没有找到适当的表达形式时，我们的时代便没有意识到其根基和对象的一致性，便没有真正理解作为一种作用的上帝的超验和隐匿。我们的时代还没有意识到它自身的“尽管如此”或“尽管”，它一次又一次地屈服于把上帝及其作用对象化的诱惑。因此，对《圣经》的和教会的布道的神话化世界观的批判是对信仰有价值的效劳，因为这种努力促使信仰对其本身的本质作为彻底的反思。解神话化的任务除了迎接这种挑战之外，别无他求。上帝的不可见特性排除了试图使上帝及其作用形象化的任何神话；上帝是无影无形、不能观看的。只有无视经验，才能信仰上帝，正如我们只有无视意识才能接受释罪。的确，解神话化与保罗和路德仅仅依靠信仰，无须乎与依据律法而释罪的教义相吻合。更确切地说，解神话化是通过信仰把释罪的教义彻底地应用于知识和思想的领域中去。像释罪的教义一样，解神话化消除所有对于稳靠的渴求。基于德行的努力的稳靠感与建立在客观化知识上的稳靠感之间是没有差异的。渴望信仰上帝的人

必须明确，他不能自由支配什么，他依此建构这种信仰，可以说是居于真空中的。放弃各种稳靠感的人才能找到真正的稳靠。在上帝面前，人总是一无所有的。放弃、失掉稳靠感的人才可能找到稳靠。对上帝的信仰，就像对释罪的信仰那样，拒绝挑选有限的、可以定义的行为作为神圣的行为。与此相应，对上帝的信仰就像对创世的信仰一样，拒绝从自然和历史的可见实在中挑选出有限的、可以定义的领域。路德告诉我们，世界上没有神圣的地方，作为一个整体的世界的确是渎神之域。尽管路德说过"尘世所到之处都是主的"，但那仍然是真实的，因为只有无视一切证明，才可以相信。不是对牧师的神圣化，而是对被宣讲的话的神圣化使上帝的殿堂变得神圣。同样道理。自然和历史的整体也是亵渎神灵的。只有依据已被宣讲的道，世间已发生和正在发生的一切对于信徒来说才具有上帝作用的特性。只有凭依信仰，世界才变成渎神之所，而且回复到它作为人的活动领域的真正位置。

然而，世界是上帝的世界，也是作为一种作用的上帝的领域。因此，作为信仰，我们与世界的关系是悖论的。如保罗在哥林多前书第七章(29－31)中指出的那样："让那有妻子的，要像没有妻子；让哀哭的，就像不哀哭；让快乐的，就像不快乐；让置买的，要像无有所得；让用世物的，要像不用世物。"从本书论述来看，我们可以说，"让有现代世界观的，要像没有这种世界观"。

论布尔特曼[①]

利　科

布尔特曼的两部重要著作（即1926年的《耶稣与圣言》和1951年的《耶稣基督与神话》）已译成法文，它们的重要性已由它们本身的价值予以清楚证明。今天，已无需我们来对布尔特曼的这两部著作加以总结概括，更有迫切意义的大概首先是请读者抱着一种疑问的态度。这样，这篇作品所依据的问题就可以提出来了，即基督教中的解释学问题；其次，可能会有裨益的是澄清几个主要是关于神话和解神话方面的错误观念——这些错误观念使读者对布尔特曼的著作产生含糊的理解，进而使读者无法恰当理解布尔特曼。最后，富有激发性的也许是，将布尔特曼的这些著作与其他当代解释学的著作并置相比，这些著作就会使布尔特曼的作品更加引人注目，并且还将有助于读者更透彻地理解他的事业。如果这篇引言性的文字能使读者对他将要着手阅读的书更好地发问、阅读和思考，那么这样的引言就肯定完成了这一任务。

一、解释学问题

虽说基督教一直存在着解释学的问题，但是解释学问题目前

---

① 本文选自 Paul Ricoeur: *The Conflict of Interpretation*（《解释的冲突》），Northwestern University Press 1974，P381－401。本文是利科为布尔特曼的著作《耶稣与圣言》和《耶稣基督与神话的》法译本撰写的序言。

对我们来说仍似乎是个新问题。这种情况意味着什么？这种一开始就出现的矛盾为什么显得很突出？

基督教中一直存在着解释学问题，原因是基督教从宣讲福音开始，它一般由基本布道开头。布道的内容是：在耶稣·基督身上，上帝肯定地已经临近了我们。这一基本布道，这一耶稣的话语，是通过著述，通过《圣经》传言给他们的。曾为基本的奠基事件作见证的原始话语意欲具有当代色彩，这些著述和《圣经》就必须用活的语言重述。如果用狄尔泰的话讲，解释学一般说来是对书面文字中固定了的生活进行解释，那么，基督教解释学就是探讨《圣经》与被《圣经》称为“宣讲福音”的话语之间的关系。

写下的文字同耶稣的话之间，耶稣的话、事件同文本的意义之间的关系是解释学问题的关键。而这一关系本身只能通过一系列的解释的形式出现。这些解释构成了解释学问题的历史，甚至构成了基督教本身的历史。之所以能达到如此程度，是基督教依赖持续不断的阅读《圣经》，依赖教会把《圣经》变成活的语言的能力。人们称之为基督教解释学情境的某些特点直到我们的时代人们才体会到。这些特点就是使阐释性问题成为现代问题的那些内容。

让我们来为解释学情境做一计划吧——不用历史方法而用系统的方法。这里有三个要素可以鉴别出来——它们一个接一个地展开，尽管并不明显，却属于同一时代。

解释学问题首先起因于初代基督徒萦怀的问题，而这一问题直到宗教改革运动的时代仍惹人注目。这一问题就是：新约全书与旧约全书的关系是什么？两种契约之间的关系是什么？也就是在此问题上出现了基督教意义上的比喻问题。确确实实，就解释学而论，基督事件与犹太《圣经》的整体形成联系，而这一联系又建立在基督事件阐释《圣经》这一意义上。因此，在基督事件本身能予解释之前，我们的解释学问题就已存在了——基督事件已经阐释了先已存在的《圣经》。

让我们好好理解一下这一情况。确切地讲，最初并没有两种

全书、两种《圣经》,只有一部《圣经》、一个基督事件。恰恰是这一事件使得整个犹太教的救赎计划显得古老——古老得像陈旧的文字。但是这就有了一个解释学问题,原因是这一新事物并不能单独地代替古老的文字,反而含糊地同它联系在一起。就是基督事件这一新事件既废止了《旧约圣经》,又充分发展了它,就像把水变成酒一样,这一新事物把古老的文字变成了精神。这样,基督教的事实是:通过在古代《圣经》的内部来实现意义转变的办法,让人们理解《圣经》本身。最初的基督教解释学就是转变本身。以旧契约的古故国文学与历史(二者同义)为一方,以基督事件之后福音书所披露的精神意义为另一方,基督教阐释学完全被囊括在它们之间了。这样,这一关系就可以用比喻语言来很好地表达。它能够同斯多亚派或斐洛派的比喻相似,它也可以采取肉与灵之间、影子与真实之间相互对立的准柏拉图式的语言。但是,这里有争议的问题基本上还是不同的东西。它是各种事件、事情、人以及古老救赎计划同新的救赎计划关系的符号价值问题。圣保罗开创了这一基督教比喻的先河。人人都了解对亚伯拉罕的两个妻子夏甲与萨拉如何解释,对他们的世系如何解释。使徒们正是代表他们给加拉太派讲了如下话:"这些事是比喻性的说法。""比喻"这一词语此处只有在文学上同语法学家的比喻有相似点。对此,西塞罗说:"其组成是言在此而意在彼。"异教徒的讽喻过去总是起着使神话同哲学一致化的作用,最后则使神话沦落了。然而,使徒保罗的比喻同依赖这一比喻的德尔图良和奥里根的比喻都与基督的神秘性建立起不可分割的关系。斯多亚主义及柏拉图主义只能提供一种语言——确确实实是一种妥协性的、引人误入歧途的多余物。

于是,基督教秩序中就出现了阐释学,原因在于福音宣讲是古代《圣经》的重新解读。值得注意的是正教从马克安[1]到诺斯替教

① 马克安(Marcion, 约100-165):反对旧约,认为犹太人的神为低级,只信耶稣,但否认耶稣道成肉身。——译者注

都竭尽全力地抗拒这些趋势——而这些趋势欲切断福音书同旧约全书的阐释学联系。原因何在？如果单独把这一事件宣讲出来，从而使之摆脱旧约全书阐释的歧义，这不是更为简单吗？基督教布道既然具备阐释性功能，那为什么要通过如下途径——把自己同旧约全书的重新解读联系在一起？基本上讲，是为了使这一事件的表现形式不是非理性的突发，而是曾处于含糊中的先行意义的完成。这一事件本身形成一种暂时的密集性，方式是铭刻在“应许”同“实践应许”之间的标志性关系。通过以这种方式进入一种历史性联系的办法，使这一事件也进入一种可以理解的联系之中。在新、旧约全书之间，于是建立起一种对比。与此同时，这一对比通过转移而成为一种和谐。这一标志性关系证实了福音宣讲通过穿越古《圣经》的再阐释这一迂回形式进入了可以理解的网络之中。这一事件意味着一种来临，在利用时间的同时，由这一事件承负起意义。通过间接地理解它，利用从旧向新的转变，这一事件把自己表现为对各种关系的理解。耶稣基督本人作为《圣经》的诠释和注解，证明了他本身作为逻各斯是打开理解《圣经》大门的基督。

这就是基督教的基本解释学。它同旧约全书的精神性理解偶然相契。当然，精神意义是新约本身，而通过将旧约全书解码的迂回道路，表明“信仰不是一种呼喊”，而是一种理解。

解释学问题的第二个根源也是圣保罗式的。尽管迄今为止，它才臻于全面发展，但在某些方面，仅在现代人那里，特别是在布尔特曼那里，它才是圣保罗式的。这一思想就是《圣经》的释义与人生的释义相互呼应并相互关联。圣保罗在邀请耶稣的话的听众按照基督的受难与复活来对圣保罗的生存进行解码的同时，便开创了基督教解释学的第二个形态。于是，旧者的死亡及新者的诞生就在十字架下，在复活节的胜利状况下为人们所理解。但是，它们的解释学关系有着双重意义。死亡与复活通过对人类存在的释义——这一迂回方式获得一种新的解释。在互为解码的基督教的意义与存在意义之间已经有了解释学循环。

感谢德·鲁巴克(de Lubac)有关《圣经》的四种意义——即历史意义、比喻意义、道德意义以及寓意解经意义——的可敬著作,这样,人们得以了解《圣经》与生存之间相互解释有多大的广度。在“旧的契约”简单再阐释及新、旧约全书间的象征性相互关系之外,紧随着对神圣启示的信仰的理解为一方同对现实的理解为一方之间,作为既是神的又是人的、既是历史的又是肉身的整体,二者同时存在并出现了中世纪解释学。这样,解释学的任务就是把教义方面的文本,把实践方面及对寓意现象的沉思方面的理解扩展开来。最终,这就把对意义的理解等同于对基督教体系的存在和现实的整体理解。简而言之,这样进行理解的解释学同基督教存在的整体救赎行动处于同等范围之内。在这种情况下,《圣经》看上去是用之不竭的财富。万物把对世界的整体阐释隐蔽了起来,而《圣经》却刺激着对万物的思考。由于文字起着基础的作用,由于注释是它的工具,也由于别的意义,因此用隐者与显者相关的方式同最初意义相关,这样,《圣经》作用所依赖的便是解释学。对《圣经》的理解,就这样以某种方式调动了文化所有工具——文学的、修辞的、哲学的以及神秘的。对《圣经》进行阐释的同时,就是把其意义扩展为神圣意义,并把世俗文化的残余也并入这一理解之中。就是用这样的代价,《圣经》不再成为有限的文化题目——对“文本”的扩充及对神秘契合的探索同时发生了。这就是第二个意义上的解释学目的:使神秘的世界意义同区分了而又有联系的意义教诲一致起来。这就是把多重理解同理解基督的神秘等同起来。

在《圣经》的四种意义中,中世纪为道德意义让了路,这标志着比喻意义应该用到我们自身及我们的伦理上了。所谓“道德意义”标志着:解释学已远远超出了狭隘意义上的注经。解释学是“文本”镜子中的人生释义。虽说比喻的功能就是要彰显文字中陈旧因素内的新意,而这一新意倘若不日日更新就会消失,就会不再是新的此时此地。实际上,道德意义的功能根本不是从《圣经》中汲

取伦理——把历史道德化，而是保证基督事件同人的精神的一致。这是将精神意义进行内化并使它实现的问题。如圣伯纳德[①]说，是表明基督事件已扩展到今天，甚至扩展到我们。因此，道德意义的真实功能出自比喻之后。讽喻意义同我们的生存的一致性是很准确的。这是按照生存同基督之间的一致性来解释我们生存的问题。我们仍然可以谈论解释问题，原因是一方面，《圣经》文本中存在的神秘性在我们的经验中已彰显，其真际性已在这里得到证实，而另一方面，我们在耶稣的话的镜子里了解我们自己。"文本"同镜子之间的关系是阐释学的基本点。

这就是基督教解释学的第二维度。

直到现代，直到基于历史学和语言学的世俗科学的批评方法应用到《圣经》的整体中，基督教解释学问题的第三个根源才为人们充分认识和理解。下面我们再回到我们最初的问题上来：为什么解释学问题如此古老又如此具有现代性？实际上我们问题的第三个根源同称为基督教的解释学情境本身有关，即是说，它与基督教福音宣讲的原始构成有关。事实上，我们必须返回到福音书的见证本质上来。福音宣讲并非一开始就是"文本"的解释，它是一个人的宣告。在这个意义上，上帝的话，并不是《圣经》，而是耶稣基督。但是有一个问题不断地从如下事实中出现：这一福音宣讲本身在见证中，在各种故事里表现出来，而且很快在包含着初代教会的信仰确认的各"文本"中表现出来。这些"文本"隐藏着阐释的第一个层面。我们自己也不再是目击过的那些证人了。我们是见证的聆听者：靠倾听而信（fides ex auditu）。这样，我们只有通过聆听或者通过对自身已是一种解释的"文本"来解释才可以相信。简而言之，我们同旧约全书的关系，以及同新约全书本身的关系，才是解释学关系。

---

① 圣伯纳德（St. Bernard，约 1090 - 1153）：法国著名修士兼宣教师，以德行著名。——译者注

这一解释学情境同别的两种解释学情境一样源远流长,原因是福音书从第二代时期就是以撰述和新的文字、新的《圣经》形式来表示——这些后来汇集到一起并置于正典之中的附加在旧约之上。这一正典即"《圣经》的正典"。因此,我们现代解释学问题的来源为:福音宣讲也是一种圣约。肯定地讲——我们上面谈过——这是新的,而且是一种《圣经》,即一种新的圣约。这样,新约全书也必须予以解释。这不仅仅是有关旧约全书的解释,不仅仅是从整体上对人生和现实的释义,而它本身就是一个有待阐释的文本。

但是,解释学问题的第三个根源即解释学情境本身,却不知为什么让基督教解释学的另外两个功能遮掩住了。只要新约全书起着解释旧约全书的作用,人们就会把新约全书当作绝对标准。只要新约全书的字面意义起着无可争议的基础作用(所有别的层面的意义——比喻的、道德的、寓意解经的——都构筑在这一基础上),它就总是一种绝对标准。然而,事实是字面意义本身也是有待理解的文本和有待解释的文字。

我们来思考一下这一发现吧。乍一看,这似乎可能是我们的当代的产物,即它是只有最近才可能发现的东西。由于以后将要提到的原因,这一情况确实如此。但是,这些原因本身使我们归之于基本结构。尽管人们是最近才发现了它,但它却从一开始就存在着。从表达了重要科目——语言学及历史学——对《圣经》文本的激烈反应的意义上说,这一发现是我们的现代性的产物。人们一旦把整个《圣经》当作《伊里亚德》或苏格拉底前的哲学看待,文字就解除了神圣性,人们使《圣经》显得像人类的话语一样。同样,人类的话语同上帝的话之间的关系不是建立在新约全书与《圣经》的其余部分之间,甚至也不是建立在新约全书与文化的其余部分之间,而是建立在新约全书的中心。原因是:信仰者以及新约全书本身掩盖了需要解释的关系。这一关系建立在两方面,一方是当作上帝的话来理解并视为可承纳的内容,另一方是当作人类的话

语来聆听的内容。

这一深刻见解是科学精神的产物，而它在这个意义上是最新的成果。但是，如上思考使我们在福音书的最初阐释情境中发现了这个新发现的古代原因。我们已谈过，这一情境是福音书本身已成为一个文本、一种文字。作为文本，它从所宣讲的事件中表达了一种差异及一种距离——无论它多么微小。这一距离一直在随时间而增长——它就是把第一个见证同听到见证的整个一批人区别开来的东西。我们的现代性只意味着：我在文化中心所占据的地方同第一个见证人的原有地点之间的距离是相当可观的。当然，这一距离不仅仅是空间性的，而且更重要的，也是时间性的。但是，这一距离从一开始就形成了，它就是聆听者同事件见证人之间的最初距离。

这样，二十世纪的人置身在另一个科学文化和历史文化中，不知什么原因而形成的偶然的距离便揭示了因其太短，故一直隐蔽着的最初距离——当初它由原始信仰本身所构成。这一距离目前已变得更为明显，自出现形式历史学派的著作以来，尤其如此。这一学派使我们认识到如下事实：新约全书中所积累的见证不仅仅是单一的见证，人们也可以说，不仅仅是自由的见证；这些见证已置身于一个信仰的社群，处于对见证的崇拜之中，处于对见证的布道之中，以及对它信仰的表达之中。对《圣经》作解释就是对罗马教会社群的见证作解释，我们通过承认对它的信仰这一途径，而同它的信仰的目标形成关系。这样，通过理解它的见证，我在它的见证中同等地接受了被称为召唤、福音宣讲及“福音”的东西。

我希望这一思考业已表明：解释学对于我们现代人来说，有着对希腊或拉丁教父、中世纪或甚至对宗教改革者都未曾有过的意义。这一意义就是：“解释学”这一术语的发展本身表明了解释学的“现代”意义。解释学的现代意义在福音书开篇伊始处就存在了，它只不过是隐蔽起来的解释学情境的发现和显示而已。我们已经描述过的解释学的两种古代形式对掩蔽基督教解释学情境中

激进的东西有所贡献——对这一课题进行辩护并非前后矛盾。我们的现代性的意义及功能是：通过把我们的文化同古代文化分隔开来的距离，把从一开始就在解释学情境中表现为有独特性的非同寻常的东西揭示出来。

二、解神话

依我看来，解释学问题在其第三个形式中包含着布尔特曼称之为“解神话”或“解除神话”的东西。但是，如果这一解释学问题一直为人正确理解，那么，不把与布尔特曼有关系的两个问题分隔开来便十分重要！由于某种意义上是它们构成了同一事物的两个相反方面，因此，孤立地对待它们就是错误的。第一个问题是解神话，第二个问题我们称之为阐释循环。

乍一看，解神话是一个纯否定的事业，它由逐渐意识到的包裹宣讲福音的神话式外衣组成。这一福音宣讲就是：“在耶稣基督身上，上帝的国已经决定性地临近了。”这样，我们就渐渐注意到，是以宇宙的神话象征来表达“主的到来”，宇宙即由一座山峰、一个深渊、一个天、一个地，以及从上苍来到下界又从下界返回上苍的天国居民所构成。很简单，抛掉神话外衣就意味着发现如下距离：它把我们的文化及其概念工具从表达福音的文化中分离出来。从这个意义上讲，解神话直接切割到文字本身。它由解释学的新用法构成，其中阐释学已不再是教诲——即在字面意义上构筑精神意义，而是在字面意义之下钻探，一种解构，即是说，文字本身的解构。这一事业就同解除神秘性有了共通因素——这一点，我以后还要论及。从它属于信仰的后批评时代的意义上讲，它本身就是一种现代事业。

但是解神话同解除神秘性有所不同，区别的方式是使用如下事实：解神话是由更好理解“文本”的愿望所推动，亦即推动它的是

实现“文本”的意图的愿望,而“文本”谈论的不是它本身而是事件。从这个意义上讲,解神话远不是同宣讲福音的解释相互对立,而是对它的第一种应用。它标志着向原先的情境的归返,即是说,福音书不是需予评论的新《圣经》,而是因为谈论了某人——这人是上帝的真言,但它被别的什么东西抹淡了。解神话随后就成为从背面去理解福音。或者可以这样说:解神话意欲消除现代人把世界的神话式表达视为荒谬而构成的假丑闻,彰显真正的丑闻,即耶稣基督中的上帝的蠢行,这种丑闻对所有时代所有人来说都是一种丑闻。

在这种情况下,解神话返回来指另一个问题。对此,我称之为阐释循环。对阐释循环我大略作如下表述:为了理解,必须相信;为了相信,必须理解。这一公式仍太具心理学性质。因为在相信的背后,信仰目的的重要性胜过信仰;在理解的背后,注经及注经方法的重要程度胜过文本的幼稚读解。这意味着真正的阐释循环并不是心理的,而是方法论的。这一周期是由制约着信仰的目标及制约着理解的方法所构成的。能有这样一个阐释循环,那是因为注经者并不能主宰一切。注经者想理解的东西是“文本”所讲的内容。理解的任务因此为文本自身内有争议的问题所统辖。基督教解释学是由文本中有争议的宣讲福音所引起的。理解就是把自己交付给目的所包含的内容。在这一问题上,布尔特曼把狄尔泰的如下观点抛弃了:理解“文本”就意味着在“文本”中紧紧抓住生活的表达,这意味着注经者必须能够理解作者,并胜过作者理解自己。布尔特曼却对此持不同看法:不是作者的生活统辖理解,起统辖作用的是在“文本”中表现的意义精髓。在这一问题上,布尔特曼同卡尔·巴特的意思完全吻合。卡尔·巴特在《“罗马书”释义》中认为:理解处于信仰目标的指引之下。但是,把布尔特曼和巴特区别开来的东西是,布尔特曼完全理解目的的地位,完全理解意义在理解之上的优先地位;而这一地位只有通过理解和注经性作品本身才能起作用。因此,进入阐释循环是十分必要的。只有理解

了“文本”,我才有可能了解目的。对“文本”相联系的东西的信仰必须在论及这一点的“文本”中,以及从“文本”中表现出来的在原始宗教信仰的确认中来解释才是。由此才会有一个阐释循环。为理解“文本”,有必要信仰“文本”对我们宣告的那些内容。但“文本”对我们所宣告的内容,除了“文本”别无他处能够表达。为了信仰而必须理解“文本”,其原因恰在这里。

这两段评论,一是关于解神话,一是关于阐释循环,二者不可分割。确确实实,通过切入文字,通过剥掉神话外衣,我发现的就是“文本”基本意义的召唤。把宣讲福音同神话分割开来是解神话的正面功能。但是,宣讲福音成为解神话肯定的一面,只能在阐释本身的运动之中。因此,它不能固定于任何客观的陈述之中,因为陈述会把它从阐释过程中挪移出来。

现在我们已有条件面对布尔特曼的解神话所导致的误解和乖谬了。我认为所有这些误解和乖谬的来源是人们一直没能注意到如下事实:解神话是在几个战略上不同的层面上运作。

在下面的文字中,我想把布尔特曼著作中的解神话的各个层面,连同这些层面相呼应的神话连续性定义分别加以区别。

在第一个层面,即在最外在的、表层的,因此也是最明显的层面上,施行解神话的是现代人。他实施解神话所做的事情是解除原始布道的宇宙哲学形式。事实上,世界由天、地及地狱三层构成,居于其间的是由天上下降到此世的超自然力量——如上的概念显然业已过时,不适合现代科学技术与人类对伦理和政治责任的表达——这些因素已把责任概念剔除。在拯救事件的基本表征之中,以神话世界观来看待的一切,从现代开始已失去效力。在这一层面上,布尔特曼说解神话必须毫无保留、毫无例外地施行,因为它已空无一物——他的这一说法正确无疑。与解神话这一层面相互一致的是,神话的定义是对宇宙哲学秩序和末世论秩序二者所作的前科学的解释,这是现代人所不能相信的解释。恰恰在这个意义上,神话是一个附加在真正丑闻之上的额外丑闻。所谓“真

正丑闻”,即是“十字架的丑闻”。

但是,神话也并不仅是对世界、历史及命运的解释。神话是以对世界的看法来表达对另一个世界——第二重世界——的看法,也是人类就其生存的基础和局限性的关系对自身所作的理解。因此,解神话就是对神话的阐释,也就是把神话的客观表述同既在其中表现出来、又在其中隐匿起来的自我理解联系在一起。我们再一次成为解神话的人。但是,依照神话的意图——它所指的内容是它所讲的内容以外的东西,这样,神话的定义就不会同科学相对立。神话就在于给不可知的实在世界一个现世的形式。它用一种客观的语言表达了如下意义:人类对处于世界局限性及世界来源之中的东西是有依赖性的。这一定义使布尔特曼同费尔巴哈完全对立。神话不是表现人类力量投射到虚构的未来,而是表达人类对他的来源和归宿的把握——人类是通过这一客观化,通过把它置于现世形式之中来实现这一理解的。如果神话确实是表达层面的投射,那么,首先它就是把来世降为今世。想象性的投射只是用此世此时的观点送给来世以现世形态的一种方法和阶段。

在第二个层面,解神话不再是现代精神的唯一作法。神话意旨的恢复同它的客观化运作相反,需要一种存在释义,如海德格尔在《存在与时间》中解释的那样:远非去表达科学精神的必要性——这种生存论的解释是对哲学尝试和对用科学和技术穷极事实的意义本身的非科学的尝试所进行的挑战。海德格尔的哲学仅只提供了对神话批评的哲学初阶——它把自己的重心置于客观化的过程之中。

但是,这第二个层面不是最后一个层面。对于基督教阐释学来讲,它甚至也算不得最有决定性的层面。生存论解释应用于所有神话之中是正确的,这一点约纳斯(Hans Jonas)的作品业已表明。约纳斯应用它的地方首先不是福音书,而是诺斯替教——这表现在1930年发表的作品《诺斯替与晚期古代思想》之中。该作品的重要前言是布尔特曼写的。在第一个层面,这一神话并没有

特殊的基督教观点。但在第二个层面,这一点也仍然真实有效。这样,布尔特曼所追求的整个事业便基于如下假设:宣讲福音本身要求进行解神话的运作。这已不再是科学所教育出来的随心所欲的现代人,也不是哲学家的和应用于神话界的生存论解释。这是原始布道的宣讲福音式核心,它不仅需要解神话过程,而且也启动和维持这一过程。在旧约全书中,创世的传说已使巴比伦的神圣宇宙哲学实现了生气勃勃的解神话运作。更为基本性的事实是:对耶和华之名的布道,对神圣事物的表现,对太阳神及他们的偶像都起着一种腐蚀性的作用。

新约全书尽管以新的方式借助于神话表象,但基本上还是借助于犹太教的末世论和神秘崇拜的象征,因此,它开始减少作为表达方式的各种神话形象。对无信仰的人描述基督事件,需要称为人类学解释的表达方式发挥作用,而人类学解释借用了宇宙神话学中的诸如"世界"、"肉身"、"罪恶"之类的概念。在这个意义上讲,开启解神话运动的圣保罗。至于正确意义上的末世论象征,朝着解神话方向再进一步的则是约翰。未来在耶稣基督那里已经开始。新世纪已经在基督教的现在中扎了根。从今以后,解神话以基督教希腊的性质本身为出发点,以上帝的未来与当下同在的关系为出发点向前迈进。

我认为,在解神话与神话本身中区分各个层面是正确阅读布尔特曼著作的关键。如果不区分这些不同的层面,人们就会认为布尔特曼不是前后不一,就是粗暴地对待"文本"。一方面,人们会批评他在说过解神话必须毫无保留后,又意欲挽救宣讲福音的残余。另一方面,人们会责备他,因为他把一种异化的先入之见——即现代人的先入之见——科学的产物——从海德格尔处借用来的生存论哲学的先入之见强加给"文本"。但是,布尔特曼论述的身份不仅表明他是受科学洗礼的人,同时也表明他是生存论哲学家以及上帝的话的聆听者。当他据有这一最后一种身份时,他是在布道。是的,他在布道。他要让福音书为世间所听到。这样,布尔

特曼就以保罗和路德信徒的身份把因信称义与靠事功获救对立起来。人类用自己的事功使自身释罪,并使自己感到荣耀,即人类庄严地决定了自己生存的意义,但在信仰中,人类则放弃了自己自我决定的权利。所以,布道者把神话定义为事功,而在事功中,人类决定上帝,不是人类从上帝那里接受释罪。在这一问题上,布道者反对神话的作者,反对科学工作者,反对哲学家。如果哲学家在描述真实存在时声称发现了别的东西,而不是发现形式的空洞的定义——新约全书宣布其实现的可能性,那么哲学家也会招致责难的抨击。由于哲学家声明他已了解真实的存在如何实现,他也声称决定了自己。生存论的解释的局限性就在这里,泛泛地求助于哲学所产生的局限性也在这里。这一局限性是很明确的。它与神话的第二个解释到第三个解释的过渡偶合,即是说,同从宣讲福音本身开始并以解释为终点的过渡是偶合的。更确切点讲,按照保罗和路德的传统,它的起点是因信称义的神学核心。因此,如果布尔特曼认为他仍能以关于基督事件和上帝行为的非宗教语言来讲话,那是因为他作为一个有信仰的人,使自己依赖于自己作出决定的行为。于是,这一信仰的决断成为一种中心——正是从这一中心出发,神话及解神话原先的定义能开始再次为人使用。结果,在解神话的所有形式之中——作为科学活动、哲学活动,并从信仰出发——建立起一种循环。按顺序,先是科学工作者,接着是生存论哲学家,最后则是因信称义的信仰者。布尔特曼的整体诠释和神学著作都旨在建立这一大循环。在这一循环中,解经学、生存论解释以及保罗和路德式的布道先后当令。

三、阐释的任务

我们需要全面地思考布尔特曼的著作。有时,我们必须与他作同样的思考,有时则持相反的看法;布尔特曼著作中尚未思考透

彻的是《圣经》和神学陈述的特殊的非神话学的核心。这样,比较之下,成问题的是神话说法本身的特别非神话学的核心。

布尔特曼认为,"神话说法"的意义本身不再是神话性的了。他说,在上帝的超验力量面前,用非神话术语,甚至用末世论神话的意义谈论世界和人的有限性,都是可能的。按他的看法,"上帝的行为"、"上帝作为行为"的概念不是神话学的概念。这一点甚至包括了"上帝的话"以及"上帝的话的呼唤"的概念。他说,"上帝的话"召唤人类从自我偶像中走出,这是呼唤人类返回到真正的自我中去。简而言之,上帝的活动——更确切地说是他为我们所做的事在召唤和决断之时,是非神话因素,是神话的非神话意义。

我是否考虑过这一意义呢?

首先,用康德的说法,超验的世界即另一个世界,这是我们卓越地"思考"的内容,也是我们用客观的、现世的话语自我表述的内容。神话的第二个定义正是沿着这个方向走的。未来用现世的语汇表达,这意味着一直成为界限和基础的那些东西必须客观化。一般说来,使布尔特曼同费尔巴哈相对立的一切——我强硬地坚持这种对立的全部特点——也使布尔特曼接近了康德。在布尔特曼这位一流思想家的心中,"神话"占据了与"超验幻想"在康德那里所占据的同样的地位。这一阐释,因表象的不断使用而得到证实。"表象"标明的是"世界的形象"。我们就是使用这些形象幻觉似的填满超验的观念。布尔特曼不是说,上帝的不可理解性并不在理论思想的层面上,而仅仅在个人生存的层面上,即在我们盲目崇拜的欲望和反叛意志的层面上吗?

但是在"限界观念"的意义中非神话因素的这一阐释同布尔特曼著作中更重要的维度相抵触。这样,诸如"上帝的行为"、"上帝的话"、"上帝的未来"这些概念似乎属于纯粹信仰的说法。而且,它们的全部意义来自我们的意志放弃自我决断时对这一意志的屈服。只有在这样的情况下,我才体验了"上帝的行为"所指的意义。即是说,它们同时就是"命令"和"馈赠"——祈使句和陈述句(因

为你是由圣灵所引导的,你是按圣灵行走的)的诞生。布尔特曼和他的老师赫尔曼(W. Hermann)一样认为,信仰的目的及其基础都是一件事:我所信仰的东西是我因此信仰的所在,是给予我信仰的那类内容。最后一点,非神话的核心由因信仰称义的说法所构成,而因信仰称义最终又以福音书中的福音形式出现。在这一问题上,布尔特曼是彻底的路德派、基尔克果派、巴特派。只是,诸如“完全另一个未来”、“超验的未来”以及“行为”、“上帝的话”和“事件”等说法的意义问题都一劳永逸地避开了。布尔特曼对信仰语言几乎没有提出任何要求,同时却对神话的语言十分怀疑——这是十分突出的。自人的语言从现世的“表象”中脱离出来,不再作为“客观化”的要素开始,关涉到这一此时此在的意义——相遇这一事件的意义(它紧随着如是基督事件,紧随着概括性说法和客观化的表象),每一个疑问似乎都是多余的了。

如果情形如此,那么在布尔特曼著作中就不会有对语言的概括性的思考,而只有对“客观化”的思考。这样,布尔特曼似乎不会为如下事实提出预见:用另一种语言代替神话语言,因而呼唤一种新的阐释。例如,他毫不困难地承认:信仰的语言可以用象征形象的形式再一次接纳神话。他也承认:信仰的语言,除了象征或形象之外,还求助于类比。这就是“相遇”的所有位格主义表达方式的例子。上帝是以人的身份呼唤我,以朋友的身份与我相遇,以父亲的身份向我发出命令。布尔特曼说,这些表达方式既非象征、又非形象,而是一种类比言说的方式。新教神学相信:它可以仰赖我—你之类的位格性关系,并在此基础上展开一种以上帝为宇宙中心的位格论——可避免天主教气质的自然神学的困难(自然神学则被人们当作宇宙哲学的本质)。但是,在这种从“人类的你”向“《圣经》的你”的置换中,有没有可能避开类比用途的严峻思索?类比同神话的象征性用途之间,同完全另一世界的界限概念之间的关系是什么?布尔特曼似乎相信不再客观化的语言才是清白无辜的,但是,在什么意义上它还是语言?它意味着什么?

这一问题不需要再提出了吗？客观化思维在“概括性说法”中寻找如是的稳定性，而且扬弃对此时此在的不稳定性的屈从，扬弃对信仰决断的屈从——这一问题仍处在这种客观化思维的影响之下吗？当然，在这种情况下必须扬弃的是引发整个询问的问题，即神话性象征的意指问题。随后，我们必须指出：神话的非神话意指根本不再有意指的顺序问题；由于有了信仰，就不再有任何东西可想可说。我们过去不想为神话所利用而去牺牲理智，如今为了信仰而予以利用了。此外，如果宣讲福音不能触发思想，不能深化对信仰的理解，那它就不再是解神话的来源。如果它不能同时是事件及意义，那它便是在上帝的话的另一个通用意义上，而不是在消除神话性象征的这个意义上成为“客观化的”。这样，它怎么能是解神话的来源呢？

这一问题处于后布尔特曼解释学的中心。来自狄尔泰的解释同理解之间的对立，以及来自海德格尔的有过分人类学倾向的客观化与解读的生存论之间的对立，在问题的第一阶段是非常有用的。然而，意图一旦是整体上掌握信仰的理解问题及同它相适应的语言问题，那么，这些对立就证明是具有毁灭性的。毫无疑问，今天有必要对理解重视得少一些——因为它单一地集中在生存论的决断上；也有必要全面地考虑语言问题和解释问题。

我论述这些问题并非为了同布尔特曼作对，而是旨在更充分地考虑布尔特曼未曾考虑过的问题。我这样做有两个原因。

首先，布尔特曼的思考作为新约全书的阐释，他的解释学—哲学的基础尚不充分。虽说布尔特曼在法国还鲜为人知，但他毕竟是这两部大著——内容丰富、基础雄厚的《新约神学》以及令人敬佩的《约翰福音注疏》——的作者（把布氏的实际注释同他的理论著作中对注释的陈述予以比照，仍然是我们的任务）。照我看来，在他的注疏中同狄尔泰相对立的因素比他的解释学还要多。他的注疏在基本点上彻底同狄尔泰决裂了。解释学的任务一旦应用于具体“文本”，按照施莱尔马赫著作中的一段名言，即不是要“比文

本的作者更理解他自己”。实际上,其任务是把自己托付给“文本”所讲的内容,托付给“文本”意欲表达的内容,托付给“文本”所包含的意义。但是“文本”的这一独立性、充足性以及客观性预先规定了意义的概念——意义概念借助于胡塞尔的成分比借助于狄尔泰的成分更多。最后,“文本”实现其意义,即使确确实实在个人的体验中,在“历史性”的决断中(在这一点上我与布尔特曼的看法相同,而反对无主体的论述的时髦哲学)。这种个体体认只是最后的阶段,只是先予清除而又插入到另一个意义之中的理解的最后门槛。注疏的要素并不是生存论决断的要素,而是意义的要素。正如弗雷格和胡塞尔所说,意义的要素是客观的甚至是“观念的”要素(在此意义上的“观念的东西”,在事实中,甚至在心灵的事实中都毫无立足之处)。这样,必须分别理解的两个门槛是:一、意义的门槛——这一点我刚刚描述过;二、意指的门槛——它是读者掌握意义时的要素,是意义在生存中现实化后的要素。整个理解的路线是从意义的理念性开始到生存论的意指结束。一种阐释理论如果一开始就径直趋达决断的要素,那难免有些匆促。它跨越过意义的要素——而这一要素是客观的阶段,是“客观”的非现世意义。倘若没有意义的承载者(媒介)——它属于“文本”,而不属于“文本”作者——那么也就没有注疏可言。对神话和宣讲福音之间的对立过分单一的借重之时,就会相随出现客观性与生存论之间的对立。必须指出:情形远非如此,“文本”的意义把这两个要素紧紧聚拢在一起。“文本”的客观性——人们把它理解为内容——是意义的承载者和对意义的需求。恰恰是这一“客观性”开启了个体体认的生存论运动。倘若没有这样一个意义的概念——意义的客观性和构想性概念,也就不可能有文本性的批评了。解释学关涉公平地对待意义的客观性和个人决定的历史性。因此在解释学中,语义要素即客观意义的要素必须位于生存论要素,即个人决断的要素之前。在这一方面,布尔特曼所提的问题恰恰是当代结构主义理论所提问题的背面。结构主义理论站在“语言”的一面,而布

尔特曼站在“话语”的一面。然而，为了理解语言与话语之间的连接关系，我们目前需要一种思想工具——把系统转变成事件。注疏比任何别的探讨“符号”的学科更需要这样一种思想工具。倘若没有客观性的意义，“文本”就不再会讲得出任何内容；倘若没有生存论的个体体认，确实“文本”所讲的内容就不再是活的语言。阐释理论的任务就是把这两个理解要素结合到一个单一过程之中。

第一个主题把我们引到第二个主题上去。布尔特曼不仅作为注疏者，也作为神学家要求：当“文本”的意义为一方，生存论的决断为一方时，这二者之间的关系必须更加充分地构思和陈述。就效果而论，只有“文本”的“观念意义”即文本的非肉体的、非心理的意义，才能成为上帝的话向我们转达时的传达工具。用布尔特曼自己的话表述，也就是“耶稣基督中的上帝的决定性行为”亲临我们时的方式。我不这样讲：上帝的行为、上帝的话语这二者在意义的客观性中找到它们充足的条件。而是我要这样讲：这二者在那里找到它们必要的条件！上帝的行为所具有的它的第一个超验性是处在它为我们宣告的意义客观性之中。如果我可以这样讲的话，宣告、传言、福音宣讲的意念本身预先规定了意义方面的能动性，预先规定了意义向我们的逼近——这使得话语成为生存论决断的一种伙伴或相关者。如果“文本”还没有面对读者，那它所宣告的上帝行为又怎能不还原为灵魂更新的一种简单象征——从旧人向新人转向的一种简单象征呢？需要肯定的是：如果我们认为，对布尔特曼来，上帝是本真的别称，就不能不说是合理合法的。布尔特曼著作中没有任何东西可以使任何种类的基督教无神论有机可乘，在基督教无神论中基督会成为为别人献身的存在的象征。布尔特曼同路德一样认为，因信称义不来自自身，而来自他者，即来自这样的人：他给了我支配我的权柄。否则，真实性将再次成为我决定自己生存的“作品”。

“对我提出要求的”是走向人，而不是出自于人。

但是，布尔特曼的意图如果不是含糊不清，那么这一意图是否

具备对这种另一来源进行思考的方法？这整个的事业会不会因为缺少靠面向我的方式宣告别的来源的那一意义的支持，从而有转向唯信论之虞呢？在这一问题上，胡塞尔的有关意义的理论是不充分的。如果必须思考上帝的话向我们的生存所提出的要求，那么，它预先规定了的内容就不仅仅是“文本”的意义由我的生存的观念相关者来构成，而且它还预先规定了，上帝的话本身也属于把他自己引导到我生存之中的存在。对上帝的话和上帝的话向生存提出的要求的全部沉思，因此也包括对语言的全部本体论的沉思。这一点至关重要，其条件是“上帝的话”这一措辞必须富有意义；或者用布尔特曼的话来讲，这一说法必须有非神话的意指才行。但是，在布尔特曼的著作中，这一点仍需考虑。在这方面，他从海德格尔那里寻求的帮助并非完全令人满意。布尔特曼从海德格尔那里所要求的内容基本上是：在着手解释《圣经》和用人的生存术语解释《圣经》的宇宙哲学和神话表达时，能够提供“恰当的概念构架”的哲学人类学。求助于海德格尔以及他所提出的前理解，原则上似乎不该受到责备。布尔特曼有关不需预先规定就进行阐释的可能性的论点令我信服，但我要责备他没有完全按海德格尔的“路”去走。为了利用海德格尔的“生存现象”，他走了条捷径，没有去绕存在问题那条漫长的弯路。如果舍弃这一问题，这些生存现象——在世中的生存、堕落、操心、面向死亡的生存等等——都不过是人生体验及形式化了的生存的抽象概念而已。不能忘记的是：在海德格尔的著作中，生存论的描述并不关涉人而关涉地点，即存在问题的此在。这一目标没有突出的人类学、人本主义或位格主义的倾向。结果，关于人及位格，关于勇气以及有关上帝作为人的类比富有意义的说法，就只能将来再进行思考并打基础。对我们是其一部分的存在，使我们成为存在之此的存在的询问，从某种意义上讲在布尔特曼的著作中是短的迂回之路。与此同时，同这一探询有关的艰辛思索亦付阙如。

但是，有两件事与布尔特曼未尝奋勉从事的思索密切相关，它

们甚至对布尔特曼的事业也是重要的。

首先是把形而上学种类的死亡作为存在问题被遗忘的场所来检验。这一检验也延伸到我与你关系的形而上学上去了。现在,这一检验则顽固地属于整个回到形而上学的基础。我们关于有限和基础,甚至我们在上面谈到的关于神话的一切,都同这种回归和同与此有关的形而上学的危机有着某些共同之处。海德格尔提出的艰辛思索的第二个隐含之意关涉到语言,当然,最终是关涉到我们思考"上帝的话"这一表达的努力!如果神学家求助于海德格尔的基本人类学过于仓促,而且如果神学家缺少向人类学所依附的存在提出询问,那么神学家对他所允许的语言问题也缺少彻底翻新。布尔特曼由于"把语言带入言语"的努力,便使他直接牵连到了这一点。让我们把这一点理解成"把我们所说的语言带到存在所讲的语言中去,带到存在进入语言的语言中去"。

我并不认为神学非走海德格尔的路不可。我只认为,如果神学走海德格尔的路,就必须沿着这条路达到这一终点。这条路更漫长些。这是条耐心之路,而不是匆促、急于求成之路。在这条路上,神学家不能指望很快了解海德格尔的存在究竟是不是《圣经》的上帝。也恰恰在于推迟了这一问题,所以神学家后来才能再次思考"上帝的行为"及"上帝话中的行为"这两种表达的所指是什么意思。思考"上帝的话"这一表达,这意味着走上可能误入歧途的路。用海德格尔的话讲:

> 只有从存在的真理出发,神圣的本质才会使自身为人所思。只有从神圣的本质出发,神性的本质才会被人思索。而只有按照神性的本质,"上帝"这一词语所命名的东西才会为人所思。(《关于人道主义的信》)

所有这些都应予继续思索。依据哲学的中立的生存论人类学与依据在《圣经》的上帝面前所作的生存论决断,这二者之间不存

在更短的道路，但却都有存在问题这一漫长的路要走，并还存有言说存在的漫长的路。恰恰是在这条相对漫长的道路上，下述问题才会为人所理解：按胡塞尔的精神，“文本”意义的观念性仍然是“形而上学”的抽象；当面对“文本”意义在心理方面及本体论方面的还原时，这肯定是一种必要的抽象，但它却是一种建立在同存在要讲话的原始要求的关系上的抽象。

是的，所有这些都应予继续思索。这种思索根本不是对布尔特曼著作的扬弃，甚至不是对他著作的单纯补充，而是在某种意义上支撑其著作的基础！

从神学与哲学相遇的背景看海德格尔思想的基本特征*

奥　特

一、对　话

历史向我们表明，神学与哲学处于一种对话之中，这种对话不仅是持续不断的，而且是必然的。在这种持久的对话范围内，本书试图对我们的同时代人海德格尔的思想作一番沉思。从历史上看，基督教神学本身其实就起于基督教信仰与世俗智慧的遭遇。这虽然不是按基督教神学的意向和事实必然性来讲的，但却是实际的情形。

既然如此，在考察神学与哲学之关系时，我们就必须避免错误的简单化。对这种关联的简单化是不能容许的；我们在此首先要考虑的是对这两个领域的一种过于苛刻的分离，这两个领域首先被当作完全孤立的范围，而后才被相互联系起来。这种分离已变得不合实情，因为基督教精神已经深入到西方人的意识之中了，因为即便在哲学思想的范围里，基督教信仰的消息，例如作为创造主的上帝之概念，作为一种由虚无的创造(creatio ex nihilo)的世界之概念，根本上也必须作为严肃的思想可能性来加以考虑了。至少

---

* 本文选自奥特(H. Ott)的 Denken und Sein. *Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie*. Zollikon 1959 (《思与在：海德格尔之路与神学之路》)一书的“导论”，见该书页 13－40。——编者注

在原则上,我们根本就不再能够鲜明地作这种分离了。

人们同样亦未能认识到:何以一种关于古老而持久的哲学问题的沉思,即一种有意识地并且严格地在那种对基督身上的上帝之启示的信仰中获得其开端的沉思,却不能像任何一种以不同方式开始的哲学思想那样,以同样的权力去要求并且挣得哲学之名义,即爱智和"世俗智慧"(Weltweisheit)之名义。

所以,既然神学之对象乃是一种可能的哲学的思想内容,则神学与哲学的遭遇便成为一种从两方面看起来都无可避免的遭遇了:当神学家以为原则上能够面对哲学家而放弃自我辩护时,他其实是心不在焉的;我以为,当哲学家面对神学家时,情形亦必定如此。所以,在神学家的品格中,我们势必一再地看到身兼神学与哲学两职的情形。这时候,神学家就总是要为作为哲学家的自身而对他的神学行为作出辩护。

这种无可避免的遭遇尤其表现在:神学家在工作时要应用哲学的概念,这些哲学概念通过其来源总是返回来指引着某个哲学难题的深度。当然,这并不是说,对特定的或者无论何种哲学概念的使用就神学来说简直就是实质上必然的,而且是责无旁贷的。虽然看起来,神学观念的严格性、科学性,神学观念的论证联系和系统联系,似乎使神学对这样一些概念的应用变得无可避免。不过,我们却完全可以设想有一种严格的神学,这种神学一贯放弃对哲学概念的使用,并且——比如说——使它的全部概念都通过《圣经》本身表现出来。然而,尽管如此,实际的情况却是,即便是这样一种神学,也只有通过明确的辨析,也就是通过参加哲学的讨论并且因此好歹也以某种方式本身成为哲学,才能够获得自己的自由,才能够摆脱某些确定的或者全部的哲学概念。

除此之外——而且与此完全一致地——有一个重要的观点已经由戈加顿(Friedrich Gogarten)表达出来。作为人类的思想努力,神学其实必然地要利用某些概念。而对一切科学的思想来说,却出现了对自己的概念作一种批判性检验的要求,亦即基础研究的

要求，而且这乃是在它们本己的有责任的科学性的旨趣中出现的要求。

> 但无论谁批判地沉思他所使用的概念，不管是神学的概念还是哲学的概念，他藉此都进入到了哲学之近处，并且都在利用哲学的工作了。（F. Gogarten, *Entmythologisierung und Kirche*《解神话化与教会》，第一版，Stuttgart，1953，页 72）

神学的科学性并非在于，它拥有"科学"思维的某些最普遍的概念和前提，而是在于，它批判性地检验并且审理其本己的概念和最为本己的前提，或者说，它尽可能清晰地意识到其本己的概念和前提。

可见，神学与哲学之间的遭遇之所以不可避免，盖有以下两个原因：其一，因为神学本身已经成了可能的哲学的思想内容；其二，因为神学在关注自身的特殊的基础研究时不得不投身到哲学的提问方式的领域之中。

与此相应，我们就可以显明神学与哲学的两种相遇方式、当然，这两种方式又是可以鲜明地区分开来的。而且，要正确地理解这一点，我们就应该拒绝第三种可设想的可能性，即这样一种可能性：神学以一种自然神学（theologia naturalis）为形态给予自身一个哲学的基础。与巴特以及辩证神学的开创者相一致，我们拒绝这第三种可能性；对于这一点，我们在此不拟进一步论证，尤其因为，根据在本书的整个探究工作中一道得到探讨的信仰与启示的本质来看，这是完全顺理成章的。

神学与哲学的两种遭遇方式是：其一，形式层面上的遭遇，借助于某些概念的共同性，即神学家们和哲学家们为了思考他们各自的有待思的东西而同样地用作工具的某些特定概念的共同性。其二，实质层面上的遭遇，这是由于某些问题，例如生存问题，同样地摆在神学和哲学面前。

在神学与哲学的遭遇中，在神学的不让对话中断的努力中，以

这两条线索表达出神学的一个极其重要的旨趣。这就是对于教会的福音宣道(Verkündigung)的可理解性、可听闻性的旨趣,从而也就是对于神学本身的可理解性、可听闻性的旨趣,因为神学本身其实无非就是反思性的宣道功能。

宣道必须是可听闻的。否则,它就不是宣道了。但是,这样一种可听闻性不只是一种表面的理智上的可理解性。问题不仅仅在于,宣道和神学以那些习惯上流行的、从而似乎也可以理解的概念和词语讲话。——宣道的可听闻性乃在于:通过宣道,人真正受到招呼了。而且与此相应,神学的可听闻性就在于:通过神学,人之此在头上的照亮者得到言说了;或者更正确地说,通过神学,关于人之此在的有所照亮的陈述——这种陈述始终已经包含着作为招呼(Anrede)的可听闻的宣道——才专门得到了表达。

因此,神学在任何时候都面临着、而且始终全新地面临着人类此在的问题,并且与之一体地,神学也面临着关于与此在相属的世界的问题。而恰恰这样一来,神学与哲学的遭遇就成为必然的了,因为人类追求对他自身以及世界的理解的努力,向来是在哲学中具体化的,并且总是已经在哲学中具体化了。

由于神学本身面临着人类存在和世界存在的问题,所以它根本就不再能够在思考时与作为理解之尝试的哲学交臂而过。*在神学与哲学的关涉状态中,神学本己的现实关涉性以及其可理解性必将证明自己。*在此必将得到证明的事情乃是:神学之话语并非仅仅是空洞的话语,神学之命题并非仅仅是空洞的断言,而毋宁说,神学之话语和命题是在对现实问题以及向现实问题之解答呈现出来的诸种思想可能性的广度和深度的意识中被道说出来的。

神学根本上面临着与哲学相同的问题,亦即真理问题;面临着人类此在和世界之存在的问题。其实只有一个真理。进而,在这种共同性当中,神学在设问的彻底性、在答案的深度和一致性方面,还可能超过哲学;神学决不可落后于哲学。要不然,神学就将变成不诚实的和不充分的。

诚然，神学与哲学的思想风格和表达风格可能是大相径庭的。因此，有时候人们可能形成一种印象，好像神学思想在对共同的问题的揭示之强度方面，是不逮于哲学思想的。因为哲学能够以其深思熟虑的洞察力严格地、井井有条地工作，而神学由于其忏悔特征及其实际的教会方面的任务，也即对布道的督察和指导，往往不得不作出种种总结性的表述——尽管它的考虑还绝没有“结束”——，并且因而就做了某些简单化和公式化的表述。神学并不像哲学那样具有时代性。神学必须时时表态。它必须一再重新担起责任，对重大问题作出解答。若有人要写一本教义学，他就必须以某种完备性对信仰作出解释。他不能听任问题悬而未决。他必须大胆冒险，给出哪怕是暂先的答案。由此便触及作为一种朝圣途中的神学(theologia viatorum)所具有的根本的暂时性特征(Vorlaufigkeitscharakter)。尽管如此，在一门好的教义学中，我们必定还能感受到双重的东西：其一，是处于全部暂先状态中严格的方法论的基本倾向；其二，与此相联系的是，相对于对其论题的深入揭示过程——不论是神学的揭示还是哲学的揭示——的敞开状态、非锁闭状态(Un－Abgeschlossenheit)。神学必须是虔信的(konfessorisch)，而不能在一种错误的“正统观念”中僵化。如果这些要求得到了满足，那么，尽管神学有其无可避免的暂时优先性，我们还是可以说：神学实际上并没有落后于哲学。

正如与哲学相遭遇的神学的真诚性、现实关涉性和可听闻性必须得到证明，与历史学相关涉的神学的情形亦然。历史学乃是神学的另一大对话伙伴，是关于信仰的科学说明的另一大领域。神学不能避免诸如在历史学层面上的与历史学的讨论，同样也不能避免诸如在此同一个层面上的与哲学的讨论。而且恰如神学在哲学层面上始终是独立的，亦即是可以不与任何确定的哲学前提相联系的，同样地，在历史学的讨论领域里，神学也不可把自己直接固定在确定的历史学的“结论”上。但反过来，这也就是说，从神学角度出发，它与哲学的界限变得模糊不清了，同样地它与历史学的界限也

变得模糊了。在与历史学家的无所保留的辩论中,神学家总是“他自己的历史学家”,正如在与哲学家的无所保留的辩论中,神学家总是“他自己的哲学家”。不过,倘若神学家并没有使自己遭受那些由历史学家和哲学家所提出的问题,那他就是不诚实的。

二、对话伙伴

现在,必须论证一下我们的选择,即何以要选择海德格尔的哲学,以之作为说明神学与哲学的对话的“文本”。在海德格尔那里,我们上面关于神学与哲学之间的关联的必然性和重要性所讲的全部意思,都将得到证实。

我们还是要转向海德格尔,尽管迪姆(Hermann Diem)在一篇有趣的题为《上帝与形而上学》(*Gott und die Metaphysik*)的著作(载Theol. Studien《神学研究》,卷四十七,1956)中,探讨了神学与哲学的关系,得出了下面这样一个结论:恰恰就在海德格尔的哲学中,一度以“哲学家的上帝”名义告别了启示之上帝的形而上学的思想道路,已经彻底地被思考过了。迪姆认为,这条思想道路已经得到彻底思考,连同这样一个结果:现在就连这个“哲学家的上帝”也从哲学思想中被清除出去了。因此,恰恰在对作为形而上学之终结的海德格尔哲学的考察中,神学必定能恢复知觉,并且从此以后必定能排除任何一种与必然达到这种终结的形而上学的联盟。

迪姆的论述乃基于以下事实:在福音新教神学方面,比起在罗马天主教那里(连同它对阿奎那的哲学和神学的准圣徒化),神学与哲学之关系的构成要困难得多、要不稳定得多。在福音新教方面,几百年以来,神学与哲学的边界冲突一直持续不断,自笛卡尔以来,哲学的上帝知识已经变成独立自主的,已经从神学中解放出来了。在这里,人想通过先天的道路,从思维着的自我的自身确定性出发,达到上帝之确定性。受到拒斥的乃是关于上帝之知识的

后天的道路,即基督教信仰的和神学的道路。正如迪姆合乎实情地表达出来的那样,在此受到拒斥的是“神学的循环”(theologische Zirkel);因为对于神学来说,只有根据对上帝在启示中的自我传达的承纳(Anerkennung),上帝才是可认识的,换言之,为了认识上帝,人必须跳入一个认识与承纳的循环之中。人并不拥有任何一个阿基米德点,好让他据以在保持“自主”的同时,首先能够获得必要的知识,以便进而根据这种知识去判断一种可能发生的对神性要求的承纳。

正如迪姆所述,形而上学在上帝知识之领域中对神学的这种“反叛”(Aufstand),在海德格尔的思想中找到了最后的结论。

> 虽然人们总还不能说,这种(现代的)形而上学,诸如在其最杰出的代表海德格尔那里,变得直接对神学具有攻击性了。毋宁可以说,这种形而上学甚至不再与神学进行论战,因为它完全忙于彻底地最后思考由笛卡尔开端而来的哲学家的上帝,而且走得如此之远,以至于它甚至不得不取消这个上帝概念了;由此,这种形而上学就证明了它的自由,也即它相对于神学已经直接占有了的自由(页7)。

上帝,作为最高存在者,因而也作为人类此在的主要基础,已经被哲学追问的彻底性超过了。哲学的追问在这里变得如此彻底化,以至于它不再在任何一个存在者面前停留,不能把任何一个存在者设定为主要基础,设定为此在之超越者(Transzendenz)。人必须“最终放弃力图把自己建立在一个至高存在者的基础之上的努力,因为任何一个这样的至高存在者都会通过人类的把捉活动而被贬为主要基础,而且此外就始终只剩下了人,这个人建立和论证这种联系,他本身就是至高存在者了”(页8-9)。

这样,就不再剩下任何一个存在者可作为此在的超越者了。不再剩下什么东西适合于这种作用。换言之,此在的惟一的超越

者,还适合于彻底的哲学追问的此在的惟一超越者,就是虚无(das Nichts)。

所以,上述思路显然属于海德格尔力求克服主体主义的努力的语境之中。在主体主义那里,人作为主体把自己搞成存在者的关联中心。被看做最高存在者的上帝,始终还是主体主义的一个产物。主体通过设定客体也就成了至高者,根本上却首先而且主要地设定着自身。唯当此在在运思之际突破入虚无之中,主体主义的客观化事件才会终止。所以,在海德格尔那里,虚无作为真正的此在之超越者,取代了先前由上帝占据的位置。

实际上,海德格尔是把经院哲学的关于一个至高存在者的上帝概念判定为主体主义的世界关系的突出产物,至少就此而言,迪姆对海德格尔思想的上述看法是吻合实情的。

迪姆得出结论,认为神学从现在起——鉴于海德格尔的观点——必须排除与那种在海德格尔那里已经揭示出其最后结论的形而上学的联盟;对于这一点,我们是能够赞同的,不过,我们的赞同只是在有限的意义上,要看"形而上学"和"联盟"在此是如何被理解的。始终还有待考查的或许是:是否恰恰通过他对上帝概念的消除,海德格尔对神学作出了一种不可估量的贡献——因为他反对一个不合实情的上帝概念,思考了这个概念的完结(Ver-endung),因此为一种更为原始、更为本质性的(神学的而且其实也许也是哲学的)对活生生的上帝的思想创造了空间。因此,在我们看来,尽管海德格尔哲学具有一种准"无神论的"特征,或者也许恰恰是由于具有这种特征(这是迪姆提醒我们注意的),这种哲学却可望为一种与神学的卓有成效的对照提供特别多的东西。

迪姆要求从根本上避开一切先天的形而上学和上帝学说,并且要求坚定地转向一种受启示约束的思想的"神学循环",在这一点上,我们也是赞同迪姆的。恰恰是以这个前提为背景,迪姆对于一种神学与哲学的对话道出了本质性的东西:

> 如果我们既不能把神学从那种方法论的循环中排挤出去,也不能把神学从这种循环中诱导出来,那么,神学就必须受到哲学家的追问:是否以及在何种意义上,神学同时也一道思考了哲学家的要求?哲学家实际上也想认识真理。而且,如若只有一种真理(其实神学家也如是说),那么,哲学家认为,这种真理必定也在他的认识道路上给出自己,尤其是因为他已经完全做好准备,也要从他的前提出发来考查启示的真理要求了。与之相反,神学家决不会说,这在原则上是不可能的,并且将为自身要求一切真理认识……。神学家将为……哲学家的真理寻求活动留下全部的自由,而不为哲学家设定任何其他原则上必须遵守的界限……

——在神学家与哲学家之间,存在着一种"在真理问题上的人类一致性……。这种一致性建立在启示真理的理性(ratio)之中,而启示真理必定也是理智的,因为它通过信仰(credere)而求助于人类的理智(intelligere)。根据他的对象的这种客观地持存着的理智性,神学家就把他的向内的(ad intra)也是向外的(ad extra)论证(argumentatio)看作可理解的,并且相信哲学家也会要求之"(页13-14)。

以上所述的核心乃是神学家与哲学家的一致性,即两者鉴于一种原则上可理解的真理所具有的一致性。

在上面这条关系规定的线索上,在神学与哲学的一种原则性的亲近的线索上,除了巴特,没有人比他的弟子迪姆走得更远了。巴特写道:

> 人们所维护的神学相对于其他科学的独立性,无论如何都不能被证明为原则上必然的。把关于上帝的言说的真理性的问题处理为一门特殊学科的专门问题,这种做法乃是一种困境,人们应当在认真地承认其实际的无可回避性时容忍这

种困境,但不应要求根据最终的原因来为这种困境辩护。或许只有神学的狂妄才可能在这里意求不同于实际地进行论证。的确,情形或许是,哲学、历史科学、社会学、心理学或教育学或所有这些学科一起,在教会领域内进行研究之际,都会接受那种任务——即把教会关于上帝的谈论与其作为教会的存在相比较,并且都会使一种特殊的神学变成多余。但是,神学实际上并不拥有打开特殊之门的特殊钥匙!神学既不具有某个**认识根据**(Erkenntnisgrund),某个不可能立即也在其他任何科学中具有现实意义的认识根据;神学也不认识一个**对象**区域,一个必定对于其他任何一种科学遮蔽着的对象区域……。真正说来,哲学和一般"世俗的"科学必定不是"世俗的",不是异教的。它们可以是基督教哲学(philosophia christiana)。谁若怀疑这种原则性的东西,他就以一种既不能与基督教的希望也不能与基督教的谦卑相一致的方式,把一种对"世界"的绝望与一种对"基督教的"世界的高估联系在一起了(《教会教义学》,K. D. I/1,页3)。

上面这些句子中透露出一种深刻的基督教普世主义,乃是以对一种惟一的普遍真理的、普遍可理解性的信仰为基础的。倘若人们读到和听到了这些句子,某些对巴特的不公正的批判就会偃旗息鼓了。——如若我们要尝试在形式的和实质的方面做一种对神学问题与哲学观念的对话性的接近,那么,我们就肯定会意识到,我们在此原则上是与巴特一致的。

让我们返回来,重新来追问海德格尔哲学在我们的主导问题范围内所具有的特殊的、范例性意义。

恰恰因为在海德格尔思想表面上的无神论中,显示出形而上学道路的终结和一条全新的道路的可能开端,也就是说,恰恰因为我们必然在海德格尔那里认识到哲学史的一个转折点,故海德格尔的思想对神学家来说就变得重要了,海德格尔就成为神学的一

个卓越的哲学上的对话伙伴。

除了这种哲学史上的重要性之外，海德格尔哲学也具有一种神学史上的重要性。这种神学史上的重要性就在于，海德格尔的思想事实上已经在最近几十年的神学中被接受了，并且产生了极其有效的作用，如在布尔特曼（Rudolf Bultmann）、戈加顿等人那里。——当然，往往仅仅是海德格尔思想的个别方面，在海德格尔的这些神学弟子身上产生了影响。在布尔特曼那里，那就是《存在与时间》的存在问题之制订工作所包含的此在生存论分析，以及它的一些概念，诸如生存论状态（Existenzialitat）、生存、现成状态、本真性与非本真性、作为此在之机制的时间性。在此我们必须看到以下事实，即布尔特曼孤立地采纳和运用了生存论分析工作，而在其神学著作中却找不到一种对海德格尔意义上的存在问题本身的兴趣的一丝痕迹；实际上，我们看到，这种生存论分析工作虽然为海德格尔带来了生存哲学家的名声，但在海氏那里，它却是作为一个必要的方法阶段隶属于更为广大的存在问题的。由于这个原因，后期海德格尔的著作也就不再对布尔特曼的神学产生什么作用了；因为在后期海德格尔著作中，几乎不再出现生存论分析工作，而存在问题却以丝毫不减的、其实反而增加了的强度，进一步得到了追踪。

在戈加顿那里，首要地则是那个关于在神学的历史性思想中对主体—客体之分裂的必然克服的论点。他为此利用了海德格尔的研究，而且尤其是海德格尔后期著作的某些片断。

上述对海德格尔哲学的神学接受，也许可以通过神学问题与哲学问题的一种实际亲缘关系、一种实质的亲和性来加以说明。这种亲合性是与生存概念一道给定的，而生存概念对神学以及哲学来说都是无可回避的问题。——的确，由于这同一个原因，另一个伟大的生存哲学家雅斯贝斯（Karl Jaspers）亦有他的神学弟子和追随者。对这两者来说，也就是对雅斯贝斯的神学弟子与海德格尔的神学弟子来说，有一点是共同的，即开始在对对象性的世界存

在与非对象性的生存的对照过程中来规定生存概念。至于此种规定在何种程度上符合海德格尔思想的最本己的意向，这还是有待考查的。

我们自己很有把握地认为，尽管迄今为止，神学对于海德格尔的接受在有限的范围内可以具有全部的合法性，但在海德格尔那里，却还存在着一个更为广大的、与那种简单的对照相比具有更多变化的生存概念。

然而，撇开哲学的和神学的情境的历史原因不谈，撇开特别地作为神学与哲学的追问的一个会聚点的海德格尔之生存概念不谈，还有一个更为深刻的实际原因推动着我们，促使我们恰恰选择了海德格尔的思想，以之作为探讨神学与哲学的遭遇的范例。

海德格尔彻底地思考了历史性(Geschichtlichkeit)这个观念。而且，这一事实自发地要求与神学的遭遇，这种神学认识到它的思想的视域不是别的，而就是与世界相随的上帝的历史以及在上帝面前的世界的历史性。现在，由于我们作为神学家根据我们对我们的课题的沉思已经带有一个关于历史和历史性的概念——不论它是一个明确的概念，还是一个隐含的、有待展开的概念——，所以我们就希望，在与海德格尔的对话中学会什么是历史，并且因此廓清我们自己所具有的历史概念。

人们试图着眼于海德格尔来谈论他的思想的"彻底的历史性"，并且追随这种思想，来谈论一般思想的彻底的历史性。借此我们就会发现这条哲学道路的一个基本的本质特征，而这条哲学道路必须预先得到描写，因为它对于整体之领悟来说是决定性的。因此之故，我们在这里必须赶紧对整个海德格尔哲学作一种简短的刻画。

海德格尔的哲学乃是一种对思想的思想(Denken des Denkens)。与一切真正的哲学一样，它亦起于惊讶。不过，海德格尔藉以开始的这种惊讶，根本就不是对于存在者的惊讶，不是对于世界的惊讶——何以世界恰恰是这样而非别样；相反，它首先乃是对思

想本身之事实的惊讶——何以根本上有思想这样一种东西，而且这种思想总是恰如其所是地存在，何以人时时思索了世界，思索了存在者，而且人同时在内心深处不得不总是恰恰这样地而非别样地进行思想。“彼乃一种运思，每每出乎意料，何种惊讶究其玄奥？”（Heidegger，*Aus der Erfahrung des Denkens*《从思想的经验而来》，页21）。

可见，海德格尔乃是“思想之思想者”，他并不问：为什么存在者如此存在？而是问：为什么关于存在者的思想是这样的？他因此就以某种方式超越了关于存在者的哲学问题。因为一切存在者，只要它是哲学的课题，就以思想为媒介与我们相遭遇，仿佛是在思想中反映自己。作为这种存在者之媒介，思想在某种程度上乃是更广大的东西（das Umfassendere），而且，关于思想之可能性条件的问题就回到了更深刻的基础之中。所以，对思想的思想并不是存在者之思想之外的一个特殊的保留地。相反，通过对思想之可能性条件的追问，存在者之思想本身受到了疑问。海德格尔的哲学因此就不能在相同层面上作为“另一种意见”另一种哲学（例如，叔本华的哲学）“进行竞争”。因为海德格尔并没有把一种新的关于存在者的“意见”与那些更早先的意见相比较，相反，他要追究传统的思想的本源。

我们依照康德的说法，把这种对于思想的本源或者“可能性条件”的反问（Rückfrage）称为“先验的问题”。在我们据以理解的这种已经有所修正的意义上，这个先验的问题并不首先问：某个事情的情形如何？而是问：何以这个事情恰恰如此被思考，以致它恰恰从这个角度显现出来？为了更具体化些，我们举例来讲，也即并不是问：客体如何能够被主体所认识？而是问：根本上“主体”和“客体”概念说的是什么，以及何以认识之发生恰恰借助于这些概念得到了思考而且还将得到思考？——后一种设问对前一种设问的超越在这里变得昭然若揭。而且同样变得清楚的是：在“对思想的思想”中，所涉及的也不只是诸如一种必须置于“形而上学”之前的

“认识论”之类的东西。认识论想说明认识活动的优先地位。也即是说,认识在这里成了一种思想的课题。而且,这种思想现在又可能而且必须由“对思想的思想”来究问它的前提条件。

可是,着眼于上述简短的总体刻画,人们可能会提出以下反对意见:实际上众所周知,海德格尔思想的原初课题并不是思想,而是*存在*,而且“关于存在之意义”的问题才是海氏思想的推动力。

然而,恰恰这个问题绝非处于“对思想的思想”之外,绝非在离开“对思想的思想”的地方——仿佛在这里可能不再仅仅关涉到“思想”,而是关涉到“存在”本身似的,仿佛现在在这里不再只是“在认识论上”(noetisch)来谈论,而倒是在“存在者状态上”(ontisch)来谈论似的。相反,恰恰这个关于“存在”之意义的主导问题,对我们所谓的“对思想的思想”来说是独特的。因为“存在”(sein)其实乃是一个词语,是这个词语,这个概念,是思想(至少是我们西方的思想)所不可或缺的概念,思想在任何时候都已经受到这个概念的烙印和引导了。这个基础词语(Grund - Wort),这个无可回避的概念意味着什么,包含着什么呢?我们提出这个问题,意思无非是:要在先验的反问中追问思想的本质、思想的内在条件、思想的先天性(Apriori)。

(诚然,这个先验的问题不可能一劳永逸地得到解答——而且这一点可以把我们对这个问题的理解与康德的先验主义区分开来。相反,在与过去时代的每一位思想家的遭遇过程中,在与后者的活生生的对话中“关于*他的*思想,关于他对‘存在’的领悟”,这个问题都要重新被提出来。)

存在之意义的问题标示着“对思想的思想”的特性,这乃是因为被追问的其实恰恰不是存在者,而是“*存在者之存在*”——这一点有别于先前的形而上学,后者把“存在”的意义预设为某种不言自明的、众所周知的东西,并且根据这个前提预设,进一步来追问存在者的情形如何。

在此语境中,我们还应当说明一下某种十分本质性的东西:对

思想的思想，亦即海德格尔的哲学，绝没有落后于形而上学的思想，亦即落后于存在者之思想，因为它其实并不涉及存在者，而只是涉及思想，并不涉及“实在性”，而只是涉及“实在性之概念”。因为存在这个无可回避的思想的基础概念（其意义就是对思想的思想所要追问的），其实不光光是一个概念，不如说，它乃是“*存在者之存在*”，也即存在者藉以成为存在者的那个东西。存在者通过存在而成为存在者。而且，关于作为思想之基础概念的存在的问题因此就是全面的：它也涉及存在者。存在者本身并没有直接摆脱掉关于思想之内在条件的先验反问。除了海德格尔的对思想的思想之外，形而上学今后不可能不受扰乱地走它自己的路了。所以说到底，我们在存在概念中显然已经碰到了从思想到存在者的“桥梁”，碰到了思想与“实在性”之间的神秘联系。

海德格尔试图把西方传统哲学思想的“立场”或道路引回到它们的基础那里，引回到每一条思想道路得以从中源起的思想家的原初经验或遭遇那里。而且，通过这种做法，海德格尔就使本源、前提本身相对化，并且恰恰因此而发现了“一般思想的历史性”：伟大的哲学家的思想，立足于某些历史性的（而且正如我们将看到的，所谓“历史性的”，现在就不只意味着：历史学上的、“时间历史上的”）前提，多半是对这些前提毫无意识地走上它的道路，直到那样一个点——在那里，这些前提往往只是在有关思想的后来的效应中作为这样一些前提揭示出自身。现在，如果一般思想的这种历史性得到了认识，那么，对这种历史性进行认识的思想本身就是历史性的。也就是说，这种思想只有在那个历史性的位置中才是富有意义的，才能得到理解；在这个历史性的位置中，先前思想的前提揭示出自身，先前思想的道路因此趋于终结了。

若人们没有认清并且严密地关注海德格尔哲学的这一起始点和这一基本特征，这种哲学的命题的此种“媒介”，也就是“双重折射”的领域，即对反思之反思，对思想之思想的领域；如若人们并不以此为出发点，也即并非总是在传统哲学的思想道路的终点处来

认识海德格尔，那么，人们就无可避免地会误解海德格尔，把早期海德格尔误解为存在主义者，[①]一个把人之生存当作课题并且经验到了其中的某些本质性东西的存在主义者，而把后期海德格尔误解为一个现代神秘主义者和特种的哲学诗人。

与海德格尔所说的思想的历史性相关联，还有更为深远的一点，这一点对于一种阐释海德格尔的工作任务来讲是十分重要的，因此要先行给予道出。这就是：海德格尔是难以理解的。海德格尔的术语，尤其是在其后期著作中，是不常用的，而且往往以其新奇的词语构成而令人生出反感；对于“健全的人类理智”来说，他的思想表现似乎不必如此复杂的。

在某些圈子里，人们对海德格尔的命题的魅力和神秘性质加以审美化的欣赏，这并不是对这位思想家的真正的哲学态度；有些人则在海德格尔的非常规的说法和思法中只能够看到思想的模糊、不严肃，并且采取了恼羞成怒的拒绝态度，这同样也不是一种真正的哲学态度。海德格尔的不常用的词汇、不常见的思想形象，毋宁说必须根据下面这回事情来说明，即对于这种历史性的思想来说（这种思想处于一条思想道路的终结处，而且以往思想的前提对这种思想揭示出自身，因此成为可疑可问的了），使用传统的和流行的概念以及思想模式简直就不再可能了。——诸如主体与客体、实体与属性、理性、自然、伦理、逻辑等等之类的概念（也即西方哲学的整个概念区域），对海德格尔来说不再可用，或者说，不再以同一种自明性可为海德格尔所用，因为这些概念的思想史前提，对海德格尔来说已经变得显而易见并且大可置疑了。因此，海德格尔才不得不去构造新的词语。毫无疑问，哲学思想的语言对海德格尔来说乃是他自己的哲学研究工作中最窘难的问题之一。

---

① 通译的“存在主义者”（Existentialisten）一词，按字面和本义来看，我们更应译之为“生存主义者”。但我们在此仍从通译。——译注

三、研究方法

我们在本文中的研究方法首先必定是一种描述和阐释的方法。因为我们不能预先信赖一种可靠的解说,信赖一种多少已得到承认的对海德格尔的领悟,并且以此为基础,立即转而从事神学方面的对照工作。因为迄今为止,对海德格尔而言还缺乏这样一种标准的阐释。撇开完全错误的阐释不谈,海德格尔的思想迄今为止虽然已经在不同方面得到了熟练的阐明,但根本还没有在整体上、仿佛出自肺腑地、在其最本己的意向中得到理解和描述。所以,我们除了亲身去尝试哲学阐释的工作之外,就别无他法了。

但是,实际上就连这种哲学阐释,也始终似乎将从神学的侧面来进行,因为我们对海德格尔的主导兴趣乃是一种神学的兴趣。这就不言自明地包含着某些暴力性解释的危险,并且因此就需要我们具有极大的谨慎态度。不过,这种神学的"先入之见"也许也包含着某种优点,因为在阐释之实行中,已然原始地追问了实事,并且因此使阐释免于沦为一种站在旁观者立场上进行的纯粹历史学上的考察。

当然,我们的研究方法首先也必定是一种历史学的研究方法,因为首当其冲的事情乃是:至少就其重大的基本特征,回想一下整个海德格尔哲学,以便为后面的全部工作打好基础。在此我们就必须追踪海德格尔哲学的运动程序:存在问题始于《存在与时间》的生存论分析工作,然后是"转向"(Kehre),[①]即人们可以在海德格尔战后出版的著作中认识到那个转折,其标志是在论题始终不变

① 一般研究者认为海德格尔的思想之"转向"发生在三四十年代,特别是以一九三〇年的演讲 Vom Wesen der Wahrheit(论真理的本质)和一九四六年的 Brief über den Humanismus(关于人道主义的书信)为标志。——译注

的情况下，其观察方向以及思想方法和术语发生了一种很大的变化。我们进而必须考察一下在“转向”出现之后海德格尔思想的情形。那就是在海德格尔那里已经变得显而易见的那种东西，我们可以称之为“存在之历史”(Geschichte des Seins)。

紧接着，我们要探讨一下在海德格尔那里随着转向才作为问题充分展开出来的几个重大的论题，即存在—思想—语言—世界。这些词语几乎代表着海德格尔后期著作中的思想的结晶和核心，而且其全体构成了海德格尔思想的惟一主题。我们将依次地、同时又在对不可分割的实事联系的不断关注中思索这些词语，由此我们便能进入这种思想的“内核”之中。

进而，在神学—哲学的对照程序中，根据我们对海德格尔的阐释，就有一道光线照亮了在其中得到表达的实事本身或者以往对实事本身的处理方式，由此我们也许就得以廓清那些一道发生作用的神学问题了。——也许逐步逐步地，我们也将达到对流行的神学概念和思想模式的解构(Destruktionen)，这是由于通过海德格尔对哲学观念和概念的思想背景的揭示，这些哲学观念和概念在神学中的效应也变得成问题了，而且在它们背后显现出在更为原始的思想可能性之中的实事本身。

但是，如若神学问题作为哲学上的对海德格尔的阐释工作的原则或者工具，应当担负这样一种重要的功能，那么，就完全有必要先行把它们尽可能广泛地展开出来。这是我们这个导论结束部分还要做的事情。——在此必须先提出一点：我们所处理的神学问题当然是经过选择而提出来的，以至于我们可以认为，我们是要从海德格尔的角度来揭示这些问题。因此，在阐发神学的对话基础中，就几乎已经包含着一个解经学上的猜测：我们猜测，海德格尔的思想就是如此，它恰恰在这些问题的轨道中关涉到神学思想。我们因此就遵循了海德格尔自己的方法论上的基本命题：“任何发问都是一种寻求。任何寻求都有从它所寻求的东西方面而来的事先引导。”(Heidegger，《存在与时间》，页5)

一般说来,我们带来的问题乃是关于历史(我们在其中意识到自己有所信仰)之本质的问题,亦即关于在神与人之间的历史之本质的问题。其中包含着全部难题的统一性。——对于这个基础问题,我们眼下必须给予详细的划分:

1. “为什么竟是‘存在者’存在而‘无’倒不存在?”这是一个古老的形而上学问题。在一九二九年所作的教授就职讲座《形而上学是什么?》(*Was ist Metaphysik*?)中,海德格尔重新采纳了这个问题。这个古老的形而上学问题根本上就是有关运思着和生存着的人的问题,只要人在运思和生存之际推进到绝对的界限上,推进到他的此在以及存在者整体的界限上——超过其界限就不再能见到存在者了。

在由此问题开启出来的领域内,人们遭遇到上帝。这并不是说,唯在这个问题已经被提出并且被经验的地方,人们才能遭遇到上帝。不过,遭遇到上帝的运思着的人,实际上是在这个问题的领域里看到上帝的。在包括此在和存在者整体的一切变得大可置疑并且无根无据的地方,人们遭遇到上帝;而且,在人们遭遇到上帝之处,一切——即此在和存在者整体——都变得大可置疑并且无根无据了——如果这一切并不是在上帝中有其意义和根据的话。上帝无论如何都是超出那个绝对的界限之外而照面的上帝。倘若运思着和生存着的人把那个最彻底的形而上学问题也与上帝联系起来,倘若人能够超越上帝来设置界限,倘若人能够问“为什么竟是上帝存在而不是一无所有”,那么,上帝就不是上帝了。的确,恰恰是由于上帝关涉到这一最极端的界限而被思考为这种界限的彼岸,上帝才被思考为上帝,才被思考为活生生的上帝。

于此已可明见那座从海德格尔思想通向神学之思想的桥梁了么?对于已经达到哲学思考之极点的哲学家,在此开启出那种真实地思考真正的上帝的可能性了么?海德格尔曾经指出,人是“虚无的场地守护者”(Platzhalter des Nichts),而且借助于这样一种守护,人就能够突进到那个最极端的界限上——海德格尔的这个想

法是那个神学上明确的信仰内涵(即认为人就是这个上帝的同盟者)的确切的哲学相应物么? 在此我们只是提出这些问题而已。但我们在这些问题中至少体验到一种强烈的牵引力,它把我们从海德格尔思想——更多地也许是从任何一种哲学的上帝学说或者超越者观念——引向对神学课题的思考。我们在这些问题中体会到一种向着神学与哲学的对话的强烈牵引力。

在我们把神学与哲学加以对照的语境中,虚无观念具有这样一种作用,就是把我们从哲学、从海德格尔的这条确定的哲学思路,拉到神学那里;由此出发,我们进而要进行反问,希望哲学的思想,那种已经突进到这一界限并且遵守这一界限而没有在仓促的答案和结论中锁闭自己的哲学思想,也对神学所面临的问题开放。因为这些神学问题乃是根据对那种超越这个界限而照面的"现实性"的经验提出来的。——而虚无观念似乎就在对话中创造出最初的联系。

此外,虚无也在神学内部成了问题:在由虚无的创造(creatio e nihilo)这个观念中。于是人们可能会问:我们如何可以把这种虚无(nihil)与作为海德格尔的彻底问题的最后音符的虚无(Nichts)放在一起加以思考呢? 但这个问题却在海德格尔哲学方面以及神学方面架起了通向存在问题的桥梁。

2. *关于存在的问题*,也就是关于"存在之意义"的问题,关于我们以"存在"(sein)一词所意指的或者这个词语真正能表示的东西的问题,也就是海德格尔的主导性的设问,对神学来说就体现在存在类比(analogia entis)的问题上。

在经院神学中,存在类比乃是表示上帝与世界之间的基本联系的常用语。不管造物主的存在与世界万物的存在多么不同,在两者之间却有着一种类比或相似,即两者都同样地获得存在。——藉此就已经为上帝与世界之间的每一种联系划定了领域,开启了视界。

的确,众所周知,巴特坚决地拒斥了存在类比(anologiaentis)的构想,把它当作"反基督徒的虚构",当作人们因之不能成为天主教

徒的惟一原因。这种激烈的拒斥态度的动机在于这样一个事实：在存在类比的构想中，由于人自以为能够同样地预先规定他的这一关于上帝和世界的存在概念，人显然就借助于一个概念（也即“存在”概念）俨然在思想上达到了一个在上帝和世界之上的地方，但这就表明，类比概念是不可回避的。如果就像我们所相信的那样，人对上帝的一种真实认识得以发生出来，那么，上帝就不能直接陌生地与人相对立，相反，在上帝与人之间必定有着某种相似。然而，这种相似并不在于作为一个立即可为思想所支配的概念的“存在”之中，并不在于作为一个可通观的伟大之物的“存在”中，不如说，这种相似唯在认识行为本身中才是现实的。——因此，巴特创造了信仰类比（analogia fidei）（即在信仰行为中的相似）的概念、关系类比（analogia relationis）或操作类比（analogia operationis）的概念。

鉴于这一类比难题，现在就出现了这样一个问题：巴特以其论证看到了何种关于“存在”的概念？而且，巴特把“行为的类比”与存在的类比对立起来，但在这种“行为的类比”中的行为概念，难道不是以传统的存在概念为定向的么？“行为与存在”这样一个模式是恰当的么？

而问题伸展得还更为深远：倘若我们要放弃存在之类比，那么，历史空间、一切事件的视域、上帝与存在以及上帝与世界之间的遭遇过程的“媒介”，究竟具有何种特性呢？如果我们要在运思之际把荣耀留给上帝而不是剥夺上帝的荣耀，就像在存在类比模式中表面上所发生的情形那样，那么，我们必须以哪些概念来思考这一事件及其现实性呢？还有，我们关于在世界中的存在者所道出的存在，与这种尚未得到把捉的媒介处于何种关系中呢？

3. 我们要追问信仰（Glauben）之本质，追问作为在宣道、祈祷和信仰符号中的信仰之陈述的教义（Bekenntnis）之本质，追问作为信仰之科学的自我阐明的神学（Theologie）之本质，并且要追问上述三者的关系。

信仰乃是生存状态上的现实性，神学乃是一种思想，教义至少是语言。——众所周知，布尔特曼看到了信仰与神学的极大分离。固然在他看来，神学也是对信仰的阐明。尽管如此，布尔特曼仍能谈论作为一种"无信仰的思想运动"的神学。因为思想之为思想可能不是虔信的，相反，信仰只能在生存行为中才能得到实行。信仰乃是最个体性的决断；与之相对，思想始终是中立的，因为它着眼于普遍的可理解性和可传达性。不过，在布尔特曼那里，这种本来就必然的对信仰与思想的区分导致了两个领域的分离。

对此我们断定：围绕"作为无信仰的思想运动的神学"的争辩必须更深刻地着手进行，必须再次开始追问，而且是要追问思想之本质以及思想与生存的关系。——唯当这一点已经变得清楚明白时，我们才能重新追问信仰和神学之本质以及两者的联系。

4. 神学必须与过去时代的书面文本发生关系。就此产生了历史学的理解以及历史学的批判的神学任务。唯在这种批判性的理解的实行中，神学才根本上获得了它的论题。——这里，在过去时代的文献方面，关键问题在于语言文献，正如一般人类中间的一切历史性事件都是在语言媒介中发生的。

因此，通过对那种关于语言的言说可能性和理解可能性的沉思，通过对原始的语言之本质的沉思，我们就赢获了有关一切历史学的和神学的理解的真正的解释学。

在这同一个问题领域内，包含着关于历史学的历史与历史之间的关系的问题。历史学的历史（Historie）乃是历史学科学以为能够客观地加以认识的东西；历史（Geschichte）则意指在人中间（或者在上帝与人之间）真正发生的东西。[①] 根据对语言之本质的洞见，我们将澄清：历史学科学根据什么进行认识，它在何种程度上

---

① "历史学上的历史"（Historie）是历史学科学的客观对象，而"历史"（Geschichte）则是真实发生的事件（Geschehen），具有生存论—存在论上的意义。两者之间的区别在德文字面上已可明见。——译注

“客观地”进行认识，以及在何种程度上，我们才能够有意义地区分客观历史学的认识与对历史的历史性行为——我只能亲身在生存状态上，在与包含着历史的东西的遭遇中来经受这种历史性行为。

5. 在教义学中，特别是在末世论中，但也在关于创世、天命、基督带来的和解、获救、神圣化的学说中，因此也在神学伦理学中，时间问题被迫切地提了出来。什么是时间？是个体的时间和世界的时间么？而且，时间与限定着时间的永恒处于何种关系中呢？在当代神学的讨论情境中，有两种对立的时间领悟向我们呈现出来：一是“存在主义”神学的*点性的*(punktuelle)时间领悟，二是“救恩史”神学的*线性的*(lineare)时间领悟。——是否时间就是一条线，一条从过去通向未来的线，而无广延的当前之点就在这条线上运动，不断地分开过去和将来？或者，本真的、历史性的时间仅仅向来在决断之现在(das Jetzt)中，而处于决心状态中的生存就在那里实现其可能性？——我们不想参与一种论证，而是断定：我们对于两种解答都感到一种基本的不满，而且我们不能抑制这样一种感受，即这两种解答对现实的时间，对我们生活于其中的我们的时间的理解，都过分刻板了，极少注意到细微的差别。

同样地，对于与时间相对的*永恒*的思考，也有两种可能性向我们呈现出来：其一是把永恒思为*无限的时间*，其二是把永恒思为时间之否定，思为*无时间状态*(Zeit-losigkeit)。——两者着手进行对永恒的规定，仿佛我们早就已经知道什么是真正的时间本身似的。但实际情形并非如此。——进而，作为第三种可能性呈现出来的，乃是关于作为一种“卓越的”时间、作为一种“增生的”(potenzierten)时间的永恒的观念。这种规定也许相当形式化，不过在这里，关于时间之本质(因而也包括永恒之本质)的问题，至少将在其整个幅度上被敞开出来。

6. 在神学的追问范围内亦有世界问题。神学关注上帝、人和世界；也就是说，神学关注那个上帝，这个上帝为人所遭遇，并且恰恰因此也把人向来已经生存于其中的世界引入其遭遇的范围之

中。在关于创造的学说中、在关于天命的学说但也在末世论以及别的地方,世界成了神学沉思的主题。

这同一个世界同时也就是自然科学追问的对象。要不然,势必就会有两个"世界"了,或者,神学(或自然科学)就没有真正地关注世界。

当然,神学藉以思考世界的观点根本上不同于自然科学的以及一种可能在自然科学基础上构造起来的自然哲学的观点;因为在神学那里,世界被看做神性行为的结果和对象,被认为是在上帝与我们人之间发生的*历史中统一起来的*。"世界"并不是某种与这种历史格格不入的东西,并不是摆在历史"之外"的什么东西。因为,当处于这种历史之中的我们在信仰中真正地理解历史时,在历史之外就不可能有其他东西存在了。

于是就出现了以下问题:世界之为世界、时空现实性,如何能够历史性地被思考,并且被统一到历史空间之中?这一点如何与那些范畴的非历史性特征相协调呢?——这同一个世界是在这些范畴内向自然科学家显现出来的。或者,也许就像在布尔特曼那里所发生的那样,时空上的肉身性只应被评估为一个本身无关乎历史的空间,而历史就在这个空间内发生?

7. 最后,因为神学关注现实的人,故神学必须追问现实的人的本质。这就是说,神学始终还面临着生存(Existenz)问题,以之作为任务,而决不能把它当作在哲学中早已解决了的事情抛在身后。

生存哲学以及由之激发出来的生存神学始于这样一个观念:对于人之生存,我们不能对之作类似于其他存在者的描写,当我们把它搞成单纯的对象时,它决没有得到真正的理解,而毋宁说,它乃是一个在最本己的决断中实现自己的自我(Selbst)。

这个开端以及它的两个主要环节,即把生存与世界性的存在对立起来,以及把决断概念设立为生存的本质特征,毫无疑问已经表明是卓有成效的。但是,我们必须把它当作开端而不是完成了的学说来对待。一旦认识到了这一点,我们就必须进一步追问"完

全的生存论状态”(vollen Existenzialitat),亦即必须追问在那种必须达到其全幅和整体性的阐释中的生存之现实性。生存论的解释在某种程度上必须与生存状态上的现实性“完全一致”。而且,现实生存的构造结构也许就包含着比在“决断”这个主导概念中所表达出来的东西更多的东西。

这里出现了几个不同的具体问题,它们部分地是从神学的难题中产生出来的,部分地也是从生存的日常自我经验中产生出来的。首先要提出来的,乃是关于与生存之连续性相关的生存状态上的实现行为的问题。决断行为乃是人们进入对于本真的生存之领悟的一个关键点,这是无可置疑的,同样无可置疑的事情是:生存完全撇开其决断也连续地生存着。在一个人的生活中,生存状态上的决断现象有几次是清晰而纯净地被给定的呢?我们不可把我们的生存论上的生存领悟完全建立在这些稀罕的点上,否则的话,我们就不再能够把整体收入眼帘中了。人的生存状态上的存在也包含着肉身性的和动物性的此在的连续性。它也包含着无决断的日常状态、心灵的无决断的昏沉、对某些此在现实性和此在可能性的非现实化的认识。这些连续性与那些行为,也即与生存于其中真正地并且在卓越意义上成其本身的那些行为的关系又如何呢?

因此,我们必须在信仰论(Pisteologie)中追问信仰决断与信仰状态的关系,在基督教会论(Ekklesiologie)中追问信仰决断与教会的话语传统的关系。

如果我们根据这个开端,也即那种进入错误的结论手法中的生存状态上的思想之开端,来从事一种纯粹的决断行动论(Entscheidungsaktualismus)的神学,那么,由于我们没有思考一个本质性的维度,我们就模糊了我们的眼光,缩减了我们对现实性的理解。因此我们还要问:我们应当如何思考这些连续性,才能不步生存哲学之开端的后尘而重新陷入一种客观化的人类学的考察方式之中?

一个也许会在我们关于“完全的生存论状态”的问题的语境里进一步出现的问题,乃是个体性(Individualitat)与共契性(Solidari-

tat)的关系问题。这个问题在关于基督带来的和解的学说范围内变得重要了,但另一方面,它也在关于罪的学说中以及在关于基督教会的神学学说的范围内变得重要了。说基督担当我们的罪责,这是如何可能的呢?或者说,如何能够富有意义地设想这一点呢?还有,说我们必然地和无可逃避地——撇开我们的具体的劳作不谈——已经陷身于罪恶中,这种罪恶因此理当被称为原罪,而作为虔信者之全体的教会在超出纯粹比喻的意义上可以被称为一个身体,而且是耶稣基督的身体,这又是如何可能的呢?

我们真的能把生存规定为个体性吗?或者,莫非有一种规定同样原始地适合于个体的一致性吗?我们立即就可以明白的是,关于痛苦、原罪、耶稣基督的身体的神学绪论(Theologumena),只有在一种对作为一个生存论环节的一致性之真正规定的前提下才是可行的。

这里进一步所包含的问题,乃是关于可能性与现实性的关系问题,或者说,乃是关于这两个概念在一种生存阐释之视野内的意义的问题。——我们的此在既是可能性又是现实性,表面看来就是如此。而且,可能性与现实性联系在一起,以尚未廓清的方式相互渗透。说一个人具有可能性,似乎就不同于说:例如一棵树有可能被加工为木板。人在其自我存在(Selbstsein)中是由其可能性规定的,完全不同于一棵树。也许我们可以说,人之此在的可能性植根于其现实性之中。但另一方面,我们也可以说:此在之现实性是通过它的当下可能性才被构造为此在之现实性的。此在是由其可能性"组成"的。

这种错综复杂的情况促使我们再次从根本上(ab ovo)去追问可能性和现实性范畴的意义。情形或许是,在这些范畴中隐藏着一种先行把握(Vorgriff),它掩盖了生存之现实性,而且在生存主题上显露出这整个概念模式的一种不充分性。

首要地在关于自由及其与神性的挑选和天命的关系的学说中,神学触及上面这个难题。作为选择之可能性的人之自由如何

与神性的挑选和天命已经作出的选择之现实性达成一致呢？奥古斯丁式的自由理解（正如我们今天又在巴特那里见到的那样）不知道任何中立的决断自由（liberum arbitrium），而只能把向善的自由视为真正的自由。这种自由领悟如何能够根据那种对可能性和现实性的公式化来实行呢？——唯有一种对这些概念的起源、意义和可能的界限的探究，才能够揭示这个含糊不清的自由问题。

凭着上述所有具体问题，即关于行为与连续性、关于个体性与一致性、关于可能性与现实性的问题，我们就争取到了一种对生存领悟的深化和净化。

8. 若上述所有设问（关于虚无与存在、关于语言、时间和世界以及关于“完全的生存论状态”）都获得了深思，达到了某种程度上已经有所进步的廓清，那么，我们终于就能够专心地返回到一个惟一的问题上——而上述所有设问都涉及这个惟一的问题，它们的实际的统一性在此问题中才得以显明。也就是说，我们终于能够返回到作为历史之整体的*相遇*（Begegnung）问题上。历史作为遭遇而发生。但什么是遭遇呢？它的构成其本质的结构是何种结构呢？在与上帝的遭遇中真正发生了什么呢？还有，在由这种基本遭遇共同规定的人与人之间的遭遇中，真正发生了什么呢？

藉此，可以说并没有求助于海德格尔，我们已经阐述了一些问题，对于这些问题，我们假定，它们必定会把我们从那个神学追问之领域（它们全部源自这个领域）引向对海德格尔思想的衡量。——我们已经指明的问题是*必要的*。因为它们反问入本源之中。如果我们耽搁了，没有提出这些问题，则我们的教义学上的沉思就将沦于传统哲学的思维模式的统治之下；这种思维模式无可避免地要发生作用，不论我们是承认这种思维模式还是与之划清界限……这种在神学中十分受欢迎的区分方法，亦即划清自己与某物的界限的方法，往往最后表明自身是不充分的。因为谁若为自己划界，他就常常不由自主地陷于他要与之划清界限的那个东西的间接支配之下。

现在我们要问：把产生了上面这些问题的神学与研究这些问题的海德格尔思想进行一番对照，这种对照应当在哪些轨道上活动呢？把海德格尔思想的结构与作为对上帝之启示的思想的神学的结构对比一下，就能够使我们解答这个方法问题：

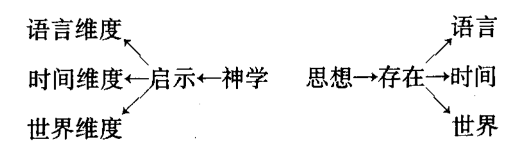
在海德格尔哲学中，主题性的基本概念和主导概念乃是*存在*。但是，对于海德格尔意义上的存在，我们不能仅仅根据它与思想的相互关系来加以理解。对海德格尔来说，存在概念是在思想之先验探究的视域中出现的。于是，在海德格尔关于存在之意义的追问的实行过程中，存在概念获得了一个三重的视域。而且，这种三重的划分并不是以某种方式系统地有意识地被实行的，相反，它仿佛是无拘无束地自发地得出的。正如说到底，后期海德格尔的出版物（区别于《存在与时间》）不再含有任何洋洋大观的体系性构造，而倒是表面上互不相称的，主要是在与过去时代的个别思想家和诗人的对话当中，具体地探究不同的问题，并且最后总是汇入到存在难题的巨大空间之中。在实行这样一种思想上的痕迹追踪时，展开出存在的三重视域，这个三重视域在“语言”、“时间”和“世界”三个概念中向我们呈现出来（例如可参看《存在与时间》的标题，或者“语言是存在之家”这个表达[①]）。在这三个视域中，存在与我们相关涉。关于存在之意义的问题只有在这三个视域中才能够得到思考，而在另一方面，关于语言、时间和世界之本质的沉思又回到关于存在之意义的问题之中。存在“自行发生”为语言、时间和存在。

在这里，与此相应地是神学家的思想情境的几个重要的基本线索：神学乃是一种思想。这种思想的对象就是上帝之*启示*。上帝之启示赢获语言；它在时间中成其大事；它关涉到世界，在世界之空间中发生，并且获得世间肉身性。上帝之启示本身具有一个

① 海德格尔最早是在一九四六年的《关于人道主义的书信》（同前）一文中，提出了“语言是存在之家”这个著名的命题。可参看海德格尔，*Vittorio Klostermann*（《路标》），Frankfurt am Main，1978，页311以下；中译本，孙周兴译，台北，1997。——译注

语言维度、一个时间维度和一个世界维度。唯在这三个维度中，它才能成为启示。

下面这个图表可以向我们说明上述结构上的相应：



为了理解和解释这种启示，我们一方面必须考察它的三个维度，而另一方面也必须思考，我们的这种关于启示的沉思按其本质而言可能是什么。在这样一种对三个启示维度以及启示之思想本身的思考中，我们碰到了海德格尔关于思想与存在、语言、时间以及世界的反思。海德格尔的陈述立即在那些存在论问题的语境中变得意义重大，这里所谓的存在论问题，是通过在其已经被显明的结构本身中的神学思想的任务而被提出来的。海德格尔的哲学由存在问题接合在一起，构成一个统一体。同样地，神学说到底也是一个统一体。因此，不论我们追踪海德格尔的几条思想线索中的哪一条线索，我们总是会碰到一个归根到底在神学上意义重大的问题。我这里指的是：在追踪那些关乎“思想”概念的问题时出现的神学的自我理解问题或者神学的纲领问题，在追踪那些关乎“语言”概念的问题时出现的神学解释学的问题，以及在追踪关乎“世界”概念的问题时出现的救恩事件与世界性存在的关系的问题。①

① 当然，我们在此不可能处理所有先行勾勒出来的神学问题。因此我们也放弃进行一种时间问题上的对照，不管时间问题在神学中是多么重要。我们这样做的着眼点是，海德格尔对这个方面还没有像对其他方面那样清晰地发表意见。在后期海德格尔那里几乎找不到关于时间问题的文本，可以让我们通过阐释达到一种对“实事”——恰如海德格尔所见的那样——的完整的和清楚的看法。［奥特此书是在五十年代完成的，故会形成这种看法，但实际上，海德格尔后期仍有关于时间问题的讨论，特别如（转下页）

在本书中,我们将尝试以海德格尔为依据,依次来沉思上述问题。但事先(也就是在我们想在其中回想海德格尔思想的三个"发展阶段"的那三个"历史学的"章节之后),我们还应进一步处理一下存在问题本身。海德格尔的那些问题是在这个存在问题中统一起来的。在这里,在神学方面,关于存在类比(analogia entis)、即一般存在概念与上帝之存在的关系的难题,将进入我们的视野之中,而且我们的辨析也许将在此语境中赢获一种特殊的现实意义,因为对于这件事情,海德格尔有一些十分重要的、着眼于神学的明确意见。

*　*　*

看起来,有鉴于上文已经显明的一致关系,选择海德格尔作为

一九六二年所作的题为"时间与存在"的演讲,载海德格尔,*Zur Sache des Denkens*《面向思的事情》,Tübingen,1969;中译本,陈小文、孙周兴译,北京,1996。——译注]

也许海德格尔在其第一本伟大的成功之作《存在与时间》中已经把时间带入存在的切近处了。他首先以烦(Sorge)这个生存畴为引线,揭示了此在之时间性。在这部著作的开始和结尾处,海氏都把时间命名为任何一种可能的存在领悟的视域,其实就是存在本身的视域,并且用相当长的篇幅分析了流俗的关于单纯线性的相继序列的时间领悟。在其后期的著作中,海德格尔也总是重新回到这个思想开端,因为他指明,在思想之历史的任何一种存在领悟中,诸如在希腊人那里以及在直到尼采为止的整个形而上学时代里,未经深思地都有某种时间领悟起着支配作用[例如:存在(εἶναι) = 在场(παρεινεῖ)]。海德格尔偶尔把时间称为"先行名称"(Vor-Namen),如果人们想在运思之际深入到存在之真理那里,则首先就必须思索这个"先行名称"。——但藉此,海德格尔本人还是没有给出任何一种时间阐释。无疑时间不能直接等同于此在之时间性。时间比此在"更深远"。时间在"时代"(Epochen)中自行到时;它贯通此在而运行;此在旺盛地入于时间而绽出地生存。此在乃是时间自行到时之所。——有待思索的也还有当前、过去与将来的关系。这里,与流俗的时间观相对立,海德格尔似乎看到了不同时间的一种"交融":过去不是简单的过去了的东西,而是进一步作为曾在者(das Gewesene)成其本质,并且同时也作为将来的东西得到贮存。——海德格尔关于时间的沉思的最新发展似乎是为了把空间当作以某种方式归于时间的东西而一道纳入反思之中。关于这一点几乎还没有什么文本。这是一种从《存在与时间》的角度还几乎预见不到的发展。

在我们的整个设问语境中,这个重要的问题也要求一种探讨,这是不待说的。只不过在本书中,由于缺乏有关的文本,我们还不能完成这种探讨。也许海德格尔将来发表的东西将有助于我们在这一点上达到一个更清晰的看法。

神学的哲学对话伙伴的做法，已经得到了完全的合法性辩护。

我们已经知道，尽管“生存”概念在海德格尔那里起着一种突出的作用，但我们却不可把他称为“*存在主义者*”。海德格尔哲学的本质性方面并不在于：在其中，生存及其特殊的存在论上的本质特性成了哲学思考的特殊的对象，甚或惟一的对象。神学其实也处处关注生存，关注在其特殊的、独一无二的存在方式中的人之此在；也许这种神学能够从海德格尔的生存论分析中学到某些东西。这乃是一个共同点——但不是惟一的、也不是决定性的共同点。我们知道，这位思想家的本真意向远远地超越了流行的存在主义的意见和要求，他的关于一切传统哲学的可能性条件的先验反问的开端，根本上对迄今为止的关于存在者的思想（也包括存在主义的思想）进行了怀疑。而且，我还想补充一点，这个彻底批判性的开端具有某种不可回避性、某种不可抗拒性。谁一旦理解了先验反问的意义，他就不再能够合法地逃避这种先验反问。而谁一旦已经遭受到了这种先验反问，他就必须容忍这样一回事情，即一切传统的哲学概念都变得大可怀疑，并且飘摇不定了。

按照海德格尔的看法，只要人们已经理解了他的意图并且认识到那种推动着他的思想上的必然性，那人们就完全不再可能乞灵于思想的“清晰的自明性”和“健康的人类理智”了。在这样一种乞灵中往往隐蔽着哲学的短路，以及一种非批判的、无方法的，因而极其非哲学的态度。思想本身的事实就具有如此卓越的惊异性和非自明性，以至于它立即就能排除这种短路。其实，在任何情形下，哲学精神的特征都在于，它惊奇于那些“健康的人类理智”所不能惊奇的东西。

所以，说到底，海德格尔先验的“对思想的思想”的开端吻合于一般哲学思想的内在必然性。在其中有思想之本质中的那种揭示性的、自我批判的因素在发挥作用。思想乃是反思（Re - flexion），而且这始终也意味着：向自身返回的状态（Zurückgebogensein auf sich selber）。思想乃是一种明亮化（Hellwerden），或者用海德格尔

的话来讲，是澄明(Lichtung)。因此，根本上一切都是成问题的。根本上没有一种问题之耽搁是能够得到辩护的。哲学的问题可能始终未得解答，但它们是不可拒绝的。而这就要求，哲学思想随时都要准备作自我检验，检验一下自己置身于何处。因此，先验问题基本上属于思想本身之本质。

当然，神学也是一种思想。包含于思想之为思想之中并且为个别思想家所要求的整个严肃性和整个严格性，也是神学家们所要求的。神学是那种意求自我理解的信仰的澄明，即寻求理智的信仰(fides quaerens intellectum)的澄明。而且因此，在神学思想之本质中基本上也就包含着下面这回事情，即神学思想总是要对自身进行重新究问，总是要重新去感知本己的从信仰中的起源、本己的责任，总是要重新去确证本己的思想方法。——所以，海德格尔就尤其适合于成为神学的对话伙伴，而且，与这位要把先验的设问贯彻到底的思想家对话，就可望为神学的研究工作带来丰硕的成果。

什么是系统神学？*

奥　特

承蒙诸位邀请我来为讨论系统神学之本质开个头。请诸位把我的论点仅仅当作供辩论之用的论题。我的用意只是为必要的讨论起抛砖引玉的作用。然而按照中世纪关于论题的辩论规则，讨论应当遵循论题中所展开的程序，应当尽量解决已提出的命题，回答已提出的问题。

我选定了这个简单的题目，即："什么是系统神学？"我无意于从历史角度来论述这一论题，我只打算论述这一论题的实质问题本身。这并不意味着否定对这一神学学科及其题目的历史作历史性研究能够为完满地阐明实质问题起到至关重要的作用。

海德格尔在去年的老马堡校友年会上举办了为期一天的讨论会，讨论的题目是"基督教的信仰与思想"，那次讨论会成为我们这次讨论的契机。我对这次讨论会仅仅是通过一个简短的总结了解的。然而，从这个总结中，我得知海德格尔在本质上作了以下的工作：首先，他提出了这个陈述："科学不思"。在此他论述了他所说的"存在的被忘却状态"。随之，他提出了两个问题：1."当我们说科学不思时，'思'的含义是什么？"2."信仰在其中思的思之本质是

---

* 此篇论文是一九六〇年十月老马堡校友年会上的讨论依据。注释在相当的程度上反映了奥特这篇论文宣读之后的讨论情况。由于安兹（W. Anz）的一个正式答复即《宣道与神学反思》[载于 ZTHK, Beiheft 2(1962), pp. 47－80]介绍了这次讨论，英译者在注释中用方括号来提示那篇发表了的答复，以便为注释中的评论提供文字根据，从而使读者对讨论过程有一些印象。——英文版编者注。（本文选自 *The Later Heidegger and Theology*, New York, 1964。——编者注）

什么?"第一个问题是海德格尔在其著作及经历中一直力图解决的问题。第二个问题则是以那个观点为依据向我们这些神学家提出来的。就我从这个总结中所能了解到的,这一问题没有得到回答。但是,这一问题确曾被提出来过,因而在今天仍然向我们提了出来。

于是,我们探讨的是信仰在其中思的思之本性及思之特殊活动。有两个方面是我们必须探讨的,即释经神学与系统神学。但是在这一探讨之中,神学的整体总是处于危险之中,因为神学是一个统一体。

首先我想讨论这个问题:相对于(以及不同于)释经神学的所谓"系统"神学究竟是什么?在神学的惟一整体中,系统神学有何特殊地位与特殊必要性?然后在结论中,我想回到我们的出发点来,把关于系统神学的本质所论述过的东西与海德格尔(他引起了我们的讨论)的思想联系起来。

一、神学的本质是解释学

作为一个整体的神学的性质是解释学的。神学实际上是解释学。当然这种解释学与通常的解释学含义不同。在通常意义上,解释学是关于理解的一般理论或"技术"(从这个主要问题来看,这件事是否可能也是很成问题的)。然而任何时期的神学都是对某些特殊内容的理解的反思,从而是为了理解这些内容所作的努力。神学是如何理解《圣经》经文的问题,是如何理解这些经文表现出来的主题的问题。它最终是对于一主题的见证在每一当下情境中的可理解性问题。

无论谁,只要他探讨神学的本质及纲领,都不可能避免理解问题即解释学问题。他必须正视理解的本质问题。如果说我们的时代以新的紧迫性提出了解释学问题来讨论,那么这种情况就要求

人们再次讨论神学本身的本质。这个事件的意义——在今天这个聚会上我可以无保留地、感激地这么说——确实怎样评价都不为过分！我们也许可以说："在正统教义学体系中，过去常常在以 De Theologia（神学）与 De Scriptura Sacra（圣经）为题的开头章节中论述的东西，今天必须被纳入解释学问题的标题下加以讨论。"

尽管在此我不能探讨理解的本质问题的细节，但我还是想在继续探讨这一问题之前描述一下第一个论题，为的是使我在往后的论述中可以得到正确的理解。这个论题包括两个方面：1. 神学中所包含的理解之本质，若不涉及神学的主题，就不能预先得到明确的规定。相反，对神学的特定主题的思考，有助于解决这一问题。2. 什么是可理解的，什么是不可理解的，只有在理解过程本身之中才会清晰起来，在此我们不能建立任何先行规则。

即使理解的问题在神学中是从三个层面（对经文的理解、对经文中表达的主题的理解，以及对这一主题的当代见证的可理解性）加以阐述的，理解本身最终还是一个整体。也许 kerygma（福音宣道）一词最能表达这种统一性。从《圣经》的经文到教会的当代宣道，延伸着一个单一的圆。它是 kerygma（宣道）之圆，是对 kerygma 的理解之圆。从经文到讲道，它在每一点上都是单一的理解行动、单一的解释过程的延续。这是一个在今天如同在当时一样发出声音的同一种 kerygma 的问题，即是被转译到此岸的见证的问题（"解释学"来源于希腊语动词，意思可以说是从一处到另一处的传送或运载意义上的转译。这种转译即是理解之所指）。我们不应人为地把理解经文、理解主题与理解当代宣道相互割裂开来，好像它们是三种各不相同的东西似的。这三个层面的任何一层面离开另外两个层面都不能存在。要是经文与它的"主题"得不到理解，宣道就不可能被理解。如果没有对经文的"主题"的理解，也不可能理解经文。相应地，只有当经文在此时此地对我来说成为一次 kerygma 或潜在的宣道时，它才能被理解。也可以说，只有在这里，对《圣经》经文的"历史"解释与"神学"解释之间的联系，才变得昭然若揭。

我完全知道，适才所说的在某种程度上并非无懈可击，因为“已理解”与“未理解”之间并无泾渭分明的最终界线。正相反，理解可能出于其本质就是在不同的水平上产生的。然而在此我不能深入探讨理解这一特点。我想提请诸位把我刚才关于理解行为的统一性即神学中的解释学圆或解释过程看作我的第二个论题[①]（请记住，我并未把论点展开）。

顺便提一下，有人可能会在这一点上提出反对意见，说理解被过分地当作纯属人的行为，即问题的真正次序被头足倒置了。人们也可能会议论，《圣经》注释与宣道毕竟主要不与人的理解有关，而是与上帝的话有关。由此人们还可能辩论说，不应当过多地关心理解的问题，因为圣灵无疑会保证启示得到理解。这种“虔诚的”反对意见相当流行，其用意在于贬低解释学问题。但细究起来，它只不过在批判劣势的正统观念，这种批判或是没有看到问题所在，或是模糊了问题，没有使我们前进半步。人们不应当把上帝降低为 deus ex machina（呼之即来的神）[②]。实际上，如果理解这个概念本身得到了正确理解，那么，这个概念就充分考虑到了上帝说

---

① “解释学圆”这一图解不应与更常见的“解释学循环”这一图解对立起来！[根据早期海德格尔的观点，“解释学循环”这个概念具有独特的内容，因为，这种概念具体地意指一个人自身对生存的前理解与本文对生存的理解之间的相互作用，从而这个概念在解释学过程中直接包含了解释者的自我理解。参见伽达默尔（H. -G. Gadamer）在《海德格尔诞辰七十周年（纪念文集）》中的《理解的循环》，Pfullingen：Gunther Neske，1959，页 24 -34。因此，安兹对奥特的“解释学圆”这一概念的批评见 ZThk，Beiheft，页 50，注 59。实质上是批评奥特忽略了《存在与时间》的解释学概念，因为这个圆把注意力从经文转移到宣教者的语言，而不是转移到宣教者的生存即信仰上。]这一图解的用意在于说明，解释离不开理解的单一运动，即理解的单一连续过程。因此，释经神学、系统神学与实践神学不应人为地加以相互隔离与分割。在连续性中，它们相互连接在一起。只是基于劳动分工这个技术理由才出现了不同的神学的“学科”。它们本来是一个东西。按照我的观点，解释学循环更为细致地解释了这个连续性之圆。例如，当教义学与释经学依照解释学循环而相互说明时，这种连结性就得到了表达。

② 在古希腊、罗马的戏剧中，常常在剧情复杂化时通过神龛（通常用舞台机关送出来）的出现来干预事件的发展。——译注

话的偶然性即圣灵的见证。

当我们考察统一的理解之圆（它构成了神学的本质）时，我们就能够看清楚，我们习惯于称之为“系统神学”的那种思想活动之特殊位置处于“解释学过程”的框架之中，并与“解释学过程”保持着连续性。教义学实际上乃是一种解释学努力。伦理学也是如此。

可以说，系统神学的位置居于从经文伸展至当代宣道这圆的中间。它位于释经（释经主要与经文本身有关）与实践反思（实践反思主要与教会的宣道有关）之间。对系统神学的本质的探讨必须牢记这种“居中”。这意味着要时刻意识到我们在“连续性”中必须与“居中”打交道。系统神学、教义学或伦理学各自作为“学说”偏居一隅，如果脱离了“解释学之圆”，从释经、从宣道那里分割开来，它们就会立即变成毫无根基的事业。

去年这个小组的讨论提出了究竟能不能有基督教系统神学这个问题。大概是由于作为整体之神学的解释学本质，系统神学的有效性引起了争议，或者说，至少遭到了怀疑。无论如何，人们假定，系统性的东西与解释学的东西相互对立。现在我们必须考察这个假定。在此我们已经预先假定，神学的本质是解释学的。如果系统神学的讨论能够指出系统神学的特殊功能在何种程度上是解释学转移，即转译意义的活动所必需的，那么，系统神学的讨论就能够表明它的合法性。

在讨论之前，我再来补充第三个论题：包含于理解之中的这种“转译”被看做运动时，它就使我们不能不接受系统神学的任务。

二、系统神学是对神学总体中的解释的反思

首先，我设想将一项任务或职能交托给系统神学，虽然这一任务在这一特殊学科的历史中还未曾如此清晰地呈现出来，但我们却不可将它置之不顾。而且这项任务或职能由系统神学来完成，

较之由释经神学或实践神学来完成更好，这正是由系统神学的居中立场所决定的。我所说的这项职能即在于对那个持续不断的“解释学过程”的整体进行反思，在于探究发生在所有神学中的那种理解的本性。系统神学的任务，乃是对经文(texts)的理解、对宣道的理解——就它是理解过程本身的本性问题而言——进行反思。教义学与哲学将在此相汇合。不过，根据我们的第一个论题，教义学决不可简单地将对这一任务的解决完全移交给哲学，也就是说，移交给一种同启示并无密切关联的思。

克勒(Martin Kähler)在《所谓历史的耶稣与历史的圣经中的基督》[①](*Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*)一书的某个地方写道：“毫无疑问，没有人比那些其本人就是教义学者的人更能以如此确定的直觉探测到那个隐秘的教义学者……因而，那个教义学者将会有这样一种权利，在那个据认为摆脱了先入之见的历史学问的前方树起一个警示信号……”这些命题——mutatis mutandis(在细节上已作必要的修正)，也就是说，考虑到在《圣经》注释研究中业已变化的情景——至今仍还有效。克勒的根本想法至今仍然适用，即系统学者对释经学者的工作进行某种监督。

现在，我提出我的*第四个论题*：解释学过程的连续性和统一性(它构成神学的本性)由于*解释学循环*这一图形得到维护而获得证实与确定。根本不存在没有神学对其独特论题进行反思也不会动摇的那种“历史的—批判的”结果，不存在神学对其主题的反思受其绝对限制的结果。但是，也不存在固定不变的教义，不存在历史的释经的反思受其绝对指导的教义。这就是说，教义学对于释经学的绝对的与单方面的依赖性，绝不比释经学对于教义学的绝对的与单方面的依赖性更大。正相反，教义学与释经学处于一种相互作用的关系之中，正如解释学循环这一图形所指明的。它们相

---

① 重印版见于《神学文库》，卷二，1953，页29。

互启发与阐明对方。正是由于它们互相之间处于这样一种关系，它们在作为一个整体的神学的那个“解释学过程”中的从根本上不可分割开来的统一性得到了证实。

教义学者若没有释经学者就无法获得自己的见识，这是无需进一步证明的。但释经学者若没有教义学者也不能获得自己的洞见。因为教义学者反思思想中的那些解释学的预先假定，这些预先假定也许不明确，但却不可避免地包含在释经性的工作中。他并不简单地将这一工作交给哲学家（正如上文中已谈到过的）。因为神学注释的对象乃是一个独特的对象，而且人们期望对象上的这种独特性，也会在解释学中导致一种独特的情景。

当然，在这一问题上，会有人提出反对意见，认为《圣经》注释这门作为一个整体的历史学问，至少在很大的程度上，毋需对它的那些解释学的预先假定搞什么批判性的辅助与监督，因为它压根儿就没有这类预先假定，或者在任何情形中都是基于任何具有理智的人都会毫不犹豫地接受的那些预先假定。按照这一观点，那么历史学家，还有《圣经》注释者，都可以作出简洁明了的论断，这些论断甚至像自然科学家的那种实验一样，原则上任何人都可就其正确性加以客观的检验。不论是谁持有这类主张——而我们所有人，由于在那种陈腐的形而上学传统中思维，最初都简单地习惯于这样来看问题——都还不曾意识到，在此以极大的压力降临到我们头上的这个语言问题（关于我们思维中的形而上学背景以及关于语言问题，我请大家求教于海德格尔的全部思想，求教于这一思想的主导倾向。关于海德格尔的思想，我将在讲演的末尾谈点自己的看法）。即便是最简单的历史论述，毕竟基本上是一个语言事件，是一场同被说出来的或被写下来的话语（utterance）的遭遇。直至现在，还没有人根据语言的本性去好好考虑历史判断的形成过程（也许，这曾经是不可能的，甚至今天也未必可能）。不过，有的人发觉自己完全满足于编年史工作的通常解答，即它不存在任何预先假定，并认为自己理所当然地能够驾驭某些关于“事实”的

“客观的”历史陈述——这样的人在不知不觉中,已经选择了对语言的某种(实证主义的)理解,并且已经使自己封闭起来,无缘问鼎于语言的堂奥,无缘问鼎于我们当前所面临的这个问题。

通过以上评论,我希望起码已经概括并部分地确立了系统神学的任务之一,即作为《圣经》注释和宣道的一种辅佐,它必须反思神学中的解释学情景,必须反思神学理解的整个过程。我充分意识到自己的论证的不完善和不规范,这些缺点可能给大家留下了深刻的印象。当一个人闯入反思的处女地时,他没有其他办法。因为思想是一种逐步进行的体验,它需要耐心,需要恒心。因为那明确的系统表述并不立刻就自己呈现出来。在这样的路途上,我们得指靠参加讨论的思想同伴与合作者的善意帮助与积极合作。请允许我在此引述海德格尔的一段格言,[①]我很喜爱这段话,也许它对我们的讨论有所裨益。海德格尔说道:真实的反思,“既不驱除相反的意见,也不容许轻率的赞同。思乘着问题之风扬帆远航”。

现在,我想来谈谈系统神学的另一项任务,这一任务更符合对教义学的传统理解。我强烈地感到它在本质上同第一项任务紧密相关,虽然眼下我还不能证明这一点。

三、系统神学与释经学

鉴于系统神学的传统形式,即关于那个一方面使它同释经神学区分开来,另一方面使它同实践神学或宣道本身区分开来的独有特性,我们现在首先提出这样的问题:系统神学的那种独特的“居中性”,它同神学的解释学之圆的那两“极端”区分开来的特征究竟是什么?

回答如下:系统神学在任何情形下都不指向某段单独的经文,

---

① 引自《思想经验》,页11。

而释经学则在任何情形中都同一篇给定的经文有关,它探究关于这一经文的意义起源,以及它的(广义上的)历史"背景"。当它探究若干独立成篇的经文的联系时,它只限于追寻这些经文在历史起源问题上的关联(例如,人们探究保罗的神学,探究诗篇的起源和共同"观点",探究《旧约全书》首六卷"在生活中的位置",如此等等)。而宣道则传扬对于与它相关的、它要作出应答的某一经文的见证。然而,系统神学却不纠缠于某一个别的经文,而是将视野投向所有《圣经》经文的全部境域。(这无须将所有经文置于同等的层次或者认为所有经文具有同等的重要性!不过,甚至在进行区分和立足的地方,它仍然将考虑全部的正典。)

这一特征一方面是出于教会的境况,另一方面是由于语言的本性。因为教会事实上并非以其信息的某一个别陈述而生存的,正相反,它是以对实在和真理的全部见证和首要证明而生存的;构成教会基本要素的信仰,是同这些实在和真理相关联的。这些见证汇集在基督教《圣经》的正典中。可以说,它们构成了"语言的空间"、言谈的世界、共济的语言之网,教会则一直栖居于其间,并且在它的信仰、宣道、祈祷以及神学之中运作。正典的这种历史偶然性,属于教会本身的历史偶然性。系统神学反思同教会有关的那个"主题"——反思这个主题本身和这个主题的总体,它这样做,是基于那些经文的总体性,这些经文是作为它的主题的主要证明而赋予教会的。因而,系统神学适应了教会的实际境况。

另一方面,系统神学的独特性,它的超越单段经文的运动,若考虑到语言的本性,就是可以理解的了。单段的经文,甚至还有相互关联的经文,如关于保罗、约翰、马太、路加、希伯来人等等的神学,作为语言学上的话语,并非就是那个主题本身。确切地说,它们只指向那个主题,作为它的见证,为它命名,对它进行反思,吁请它呈现出来。

至于这个主题本身——它是何物?又在何处?这里有两种解答,它们都是可能的,也许按照语言的本性,二者乃是同等必要的。

第一种回答认为,这个主题就是基督事件,即启示的实在性与相信的实在性。这完全不是可以用普通语言来“述说”和传达的“事实”,确切地说,这是一种使自身在诗的和思的言语中被倾听到,从而呈现出来的实在。

第二种回答则认为,这个主题乃是基督的福音,即关于基督事件的喜讯。第二种回答连同第一种回答,并未暗示基督事件简单地等同于基督的福音。基督事件并非纯粹是由基督的福音所构成。基督在福音未得宣讲和倾听的地方也在起作用。他的仁慈也施于婴儿、精神不健全者、异教徒、无神论者以及死者。不过,这种双重回答的歧义必须保留下来。这种辩证法属于语言的本性。那不可言喻者的领域竟然也属于语言！基督事件通过基督的宣道而同我们相遇,但这个宣道又是通过福音书与见证人而同我们相遇的,这些福音书与见证人还不是、也永远不会是这个福音本身。实际上被言说的只是根据某人的宣道:根据马太的宣道、根据马可的宣道、根据路加的宣道、根据约翰的宣道还有根据保罗的宣道,依赖于这些宣道的、次一级的、根据路德、加尔文、布尔特曼或巴特的宣道,又何尝不可？然而,那个宣道本身——只存在惟一的一个——却仍旧是未曾言说的。在众多的福音书和宣道、礼拜仪式以及神学中的基督教见证中,所有被言说者都是那不可言说者。那个不可言喻者,即惟一的宣道本身,乃是通过所有这些福音书和见证而被倾听到的,如果确实发生了理解的话。

请允许我在此顺便提及海德格尔,他对语言的反思对我们自己的反思愈来愈有助益。海德格尔说道:[①]

> 每个伟大的诗人都是根据一首惟一的诗来创作的……诗人的这首惟一的诗却是未曾言说的。任何单独的诗篇,甚至

---

① 《诗歌中的语言——对特拉克尔的诗的探讨》,载于《走向语言之途》,1959,页37及以下。

> 单独的诗篇的总体，都没有说到它的一切。然而，每一诗篇都从这首惟一的诗的整体来说话，并且每次都说到它。不过，从这首诗的领域中流淌出这样一股泉流，它总在激起作为某种诗意话语的言说活动。

因而，我们可以说，那惟一的宣道，乃是全部《圣经》，至少是全部《新约全书》的众多见证人的那首未曾言说的诗，他们都是用它来进行创作的。[①] 在有些特殊的情形中，原先属于犹太教的经文，诸如《雅各书》和《启示录》的许多部分，还有《福音书》的许多部分，得到了利用，当时的境况又是什么呢？它们作为基本构成要素又是如何仍然还适合（也许极为勉强）教会的日常生活和宣道过程，适合那种基于那惟一的诗篇所作的创作活动的？这是反思凭自身的本性要加以考虑的一个主题。关于《旧约》见证人的话语赖以产生的那首诗的问题，以及这首诗在何种程度上同使徒所见证的那个宣道一致（却并不简单地等同），也都是反思的主题。

与正典有关的教会的这种事实上的偶然境况使得下述情况变得可以理解：系统神学越过单个的经文或在历史上密切关联的诸多经文，将视线转向《圣经》经文的总体。语言的本质性话语即诗歌（就其广义而言，它还包括《圣经》的见证），来自于并针对着那未曾言说者（即那首“诗”）。语言的这种本性使得下述情况变得可以理解：系统

---

① 在这里，福音被理解成“未曾言说者”。初看起来，这可能会使人惊讶。毕竟，福音乃是福音宣道（Kerygma）、传讲（Preaching）所“发出”的可以听见的、已说出来的言词！然而，人们应该回想一下：虽然上帝的言词确实在可以听闻的人类言词这种特殊情形中表达出来，但这些人类言词却未能穷尽其意。它绝不可能在人类言词中得到明确的把握。与所有人类的言词相反，它日久常新，不可穷竭。在一个人心血来潮地想对此提出草率的反对意见之前，他应该回味一下在所有语言中的那种基本状态，回想一下我们大家都有过的关于语言的经验，即在说出来的东西中，总还有某种未说出的东西。那个未说出者，乃是决定性的。舍此，语言就将不成其为语言。倘若情况不是这样，我们就不能理解下述并非少见的事件，即人们从字面上理解了一篇文本或言论的所有语词，却仍然不能把握其所意指的东西。

神学苦苦思虑的乃是那未曾言说者究竟为何物，思虑的是那个主题本身，是那福音——这很类似于海德格尔对荷尔德林和特拉克尔的解释，他并不追问荷尔德林或特拉克尔可能"意指"的是什么，确切地说，他苦苦思虑的是被委托给他们说出的究竟是什么。

我们曾讲到(在第二个论题中)，系统神学属于理解过程的那种解释学的连续统一体，这种统一体即是神学。我们还曾进一步讲到(在第三个论题中)，这个解释学过程、转译(trans - lation)过程要求我们接受系统神学。在第五个论题中，我打算对系统神学作出下述阐述：系统神学越过单个的经文着眼于《圣经》经文的总体(即系统神学的特征)乃是必要的，因为只有这样，从经文直达当代讲道的那个解释学之圆才得以完成。通过这一步骤，主题自身的统一性得到了证实，这是一个为所有的《圣经》见证和教会在所有各个时期以及每个时期的每一场宣道境况中所共有的主题。这些见证有许许多多，又变化多样，但这个主题本身，这个不可言喻的福音，则是惟一的、不可分割的。

关于这一点，该附带说明一下"系统神学"这个容易遭到误解的标题。神学的这个"系统的"方面，正如它所一直表现出来的那样，并非将各种不同的教义汇总并置于一种易于加以概说的教义结构之中，以便使人们对每一点都"了如指掌"(这种观点是对系统神学的形而上学的理解)。正相反，其系统的方面在于透过被言说者的复杂性而着眼于不可分割、不可言喻者的统一性，着眼于在所有被言说者中被召唤而呈现出来的那个主题本身。此外，对于宣道活动，此种透过被言说者的直观也是必要的。因为在对某一特定的经文的每一场宣讲中，我们对这经文本身进行评注是无足轻重的。相反，有考虑价值的，乃是宣讲惟一而完整的福音，把经文与它的召唤结合起来。

四、系统神学的程序

接下来,我们想对系统神学围绕那个圆的运动,即一种在解释学上十分必要的运动作一反思。这种运动是如何进行的?它以何种方法、何种前提进行?在这种越过单篇经文的直观、着眼于经文总体的直观以及通达那个主题自身的直观中,实际上发生了一些什么情况?系统神学的思维程序的结构又怎么样?

在以下的陈述里,我们要谈谈相信的统一性、这种统一性的思想上的阐释以及这种阐释的方法。

相信的统一性 就这一问题作详尽的叙述并没有多大必要,因为在我们看来,下述情况是明摆着而无可争辩的:基督徒并不"相信"众多事物,并不认为各种各样的拯救事实是真实的(这样一种"信仰"[faith]只具有这样的特征,即认为某些事物是真实的)。确切地说,信仰乃是一个单一的、不可分割的行为,相应地那个主题、信仰的那个"对象"也是一个单一的、不可分割的实在,也就是上帝自身,他在其启示中是作为惟一者而被遇见的。这个惟一者是仁慈而正义的,是作为实存与世界的界限和根基而被遇见的。信仰并非"信仰什么东西",确切地说,信仰乃是"在……中的信仰"。它是实存的那个单一而不可分割的行为,而实存植根于那个惟一而不可分割的基础。宣道并非告知一些事实,确切地说,它在证明那个惟一而不可分割的基础的过程中,"从信仰向着信仰"说话。

神学乃是与相信有关的思考(我有意含含糊糊地说到"与……有关",这样立刻就会出现对"与……有关"该如何更确切地加以限定的问题,我将在后面对此作出回答)。神学乃是 fides quaerens intellectum(寻求理解的信仰)。出自安瑟伦(Anselm)的这一公式将在下文中得到发挥。系统神学在信仰与信仰主题的总体性中,既

考虑信仰又考虑信仰的主题。

系统神学——按照我们的第六个论题——必须使自身适应下述基本境况:信仰乃是惟一而不可分割的,它的对象也是惟一而不可分割的。在《圣经》神学或狭义的救恩史神学(Heilsgeschichte theology)的情形中,我却未能看到它在何种程度上做到了这点。因而,在我看来,这样一种神学处于某种不断的危险之中,即它回避和忽视其任务,不再服务于宣道活动。一方面,在我看来,例如巴特——顺便说一下,他毫不含糊地采用了安瑟伦的公式——的教义学,恰恰符合在第六个论题中表述的那句箴言。巴特走向其末世论(eschatology)(它恰恰不具有"救恩史"的特征)的第一个步骤或者他与布鲁纳(Brunner)唱反调的神恩一元论,在我看来乃是这种情形的征象。人们竟然总是以这种方式来理解巴特。本来,许多来自"左翼"和来自"左翼"的毫无成效的误解是可以避免的。对信仰的统一性与作为系统神学的论题的那个主题的决定性境况的另一种极好阐释,由艾伯林(Gerhard Ebeling)在《信仰的本质》一书中提出来了。在该书中,甚至体系的安排与各章节的标题("信仰的传递"、"信仰的自我"、"信仰的召唤"、"信仰的坚定性"、"信仰的未来"——这只是列举其中的几例)都清楚无误地表明,神学除了根据必然属于那个惟一而不可分割的信仰的不同结构,并对此信仰进行思考阐释以外,别无他图。

信仰在思中的展示 神学乃是与信仰有关的思。在继续这场讨论所需的程度上,信仰究竟为何已经得到了简洁的阐述。这一论题本身乃是不可穷尽的。

那么,与信仰有关的思之本性又是什么呢?在"信仰寻求理解"这一公式中,它已经得到了含蓄而意味深长的描述。毫无疑问,这一公式还需要得到阐明。信仰自身寻求可理解性。它寻求思的明晰,寻求富有思想的理解的明晰。这样,我们可以说,信仰就确确实实是一种理解了。否则,它就会沦为一种认为诸事物都是真实的盲目固

执,而不是信仰。因而,下面的问题就出现了:这种理解的信仰是否在寻求另一种与现在所具有的理解不同的理解?

我比较偏向于认为,信仰所寻求的这种理解被整合到信仰现在已经是的那种理解之中去了。intellectus fidei(对信仰的理解)这一概念,不仅被理解成一种宾格的东西,而且尤其还被理解成主格的东西。它即是那个"可理解性"、"理解的明晰性",信仰所寻求的也正是这个东西。这样,一旦找到了它,它就从属于信仰了。信仰理解着自身。诚然,这一系列思想中的那个隐含的预先假定就是:人们因此而必须认真考虑理解的各个层面。我们已经简要地触及这一现象,但我们却不可能在此把它作为主题来阐发。不过,我们至少可以说,在对信仰的理解中,神学上的理解乃是一个新的层面。它并非一个"更高级"的层面(因为对信仰的这种实存理解无论如何都属于那种无所不包的、"贯通领会的"实体,这实体也包括这一新层面,并且已经把它作为一种可能性而包含在自身之中!)——尽管在某种意义上它是一个"更清晰"的层面。信仰总倾向于在思想的明晰性中表现自身。它从本质上说来乃是 fides quaerens intellectum(寻求理解的信仰)。但这样一来,这"寻求理解"的运动,即神学,就是信仰自身的运动。

这种神学上的思的行动在某种方式上乃是一种信仰行动(我暂且试着这么说,因为我们还不知道,也尚未充分地阐明一种信仰行动究竟是什么意思)。在此,人们也必须避免产生误解。说这种神学上的思的行动乃是一种信仰行动,是信仰自身的运动,完全不意味着唯有信仰者才能理解神学思考。因为信仰的与神学的这个主题、即基督的福音,乃是明白易懂的;它本来就是可以理解的。它将被传达给尚不信奉它的那些人。我们的陈述也不意味着人们可以简单地从一种神学思想推知抱有这一思想的人必定是一个"信徒"。因为信仰乃是偶在的和无法论证的。作为对诱惑的坚定抗拒,对"不信(怀疑)的坚定克服",它有着一种内在的辩证法。在此,我们也不可能对它进行完整而深入的探讨。不过,这两项保留

并未使我们对“信仰之思”的陈述归于无效。

如果那些误解与错误前提还不曾在我们中间流传开来的话，那么论述这整个论题就可以不怎么费力了。在某种程度上，这些误解与错误前提来源于一种枯燥乏味的正统观念和新正观念（部分随巴特而来，但却同他本人思想的基本动力恰恰相反）。此种观点全然不顾信仰的本性乃是理解，甚至还直接反对神学的这一理解职能。因为它声称，它以严格的公式（不论这些公式在“诸拯救事实”的形式中是基要主义的、信仰告白的，还是其他的什么公式的）形式明确而毫无疑义地把握了信仰与神学的那个主题，它甚至将对自己的职责的这种忽视看作虔敬行为。然而，这些误解在某种程度上也来源于这样一些人，他们正确地反对这类正统观念，不过却使遮蔽了理解之本性的那些预先假定流行起来。我所指的是所谓的“主体—客体图式”，和那种认为所有的思考与语言在极大程度上都必然有一种客观化特征的观点。按照这一观点，信仰和神学的思考与言说，就将基本上被区分开来，也就是说，人们根本不可能说到一种信仰的思，因为在这种观点看来，所有神学上的谈论与思考的发生，总是隔着一段客观化的距离。我应暂且抑制自己，不对这误解作更深入的说明。海德格尔的思考为我们提供了极为宝贵的帮助。他教导我们以一种更为原始的方式来看待思考的、语言的还有理解的本性。如果我们听从他，并且哪怕只是跟他走一段路，也许这么一天终将破晓。到那时，这些造成晦蔽的前提就会像翳障一般从我们的视野中除去。①

---

① 显然，神学思维的全部运动乃是由世界中的信仰的诱惑造成的。在此我完全赞同安兹（ZTHK，Beiheft 2，页57及以下几页）。将下文中加以讨论的那种致力于澄明的理解，当然是在这一诱惑的境况中使自己消除疑虑的信仰。不过，信仰如何因此而被看做是一种“不信的运动”的开展，这在我看来是难以理喻的［安兹，ZTHK，Beiheft 2，页58及下几页，引自布尔特曼，《信仰与理解》，卷一，页312。布尔特曼将“不信的运动”的开展归诸于神学，因为神学利用了一种“哲学的运动”，也就是在《存在与时间》中设计出来的此在（Dasein）的那些在神学上是中性的结构。安兹将“不信运动”的发展归诸于信仰，因为信仰将那些不相信的前理解连同经文对实存的理解一起带进了循环 （转下页）

我打算把对这一论题更为详尽的论述放到我的讲演的末尾部分,眼下则向诸位提出我的第七个论题。

> 神学以及在其中占有特殊地位的系统神学,乃是信仰自身的运动。在这种运动中,信仰展示这样一种理解:它自身在本质上就处于思的明晰性之中。信仰寻求这种明晰性,因为它被引向宣讲、传达,并获得一种共同理解。在这种意义上,系统神学是作为一种展示而发生的,即展示在信仰活动中被理解的那个惟一而不可分割的意义——内容的那些意义结构。

这一论点在其第一部分中概括了上文所讲过的那些内容。但它接着更进一步地指明:其一,信仰的这一思的阐释为何会发生;其二,它又是如何发生的?

为了澄清第一点,这一论点总合了三个术语:宣讲、传达以及一种共同理解之获得。这是信仰的目标。因为,一方面,信仰从本质上讲并非被隔离开来的个人的一种态度,按其本性,信仰乃是神圣交流的信仰;另一方面,这种神圣交流实存于世界之中。神圣交流甚至还被看作是信仰活动中的一种结构要素。信仰的目标所在即是传达与获得一种共同理解,或者说是一种使信仰变得可以理解的交流。这种交流与共同理解(二者实际上是一个东西!)的媒介主要是宣讲活动以及与宣讲紧密相关的神学。

交流和一种共同理解的获得有三重导向:它们被导向神圣交流自身,导向神圣交流生存于其中(并为它而生存)的这个世界,最后导向个别的信仰者。

运动之中。在这一解释学循环中运行,人们乃是在那种不相信的前理解中运作,并且就此而言是在进行“不信的运动”]。信仰是在那神学中来来往往,进进出出吗?它是否有时不再成其为信仰?显然,信仰只是通过对不信的克服才不断获得自身的。但这属于信仰的那种本质性的辩证法,并且在我看来,这种情况不仅仅出现在神学中。

正是在神圣交流自身中,达致了一种共同理解;在教会里,对那福音的传递发生了。因为交流或传递就在于对信仰的那个惟一"主题"的共同理解,就在于所有成员与这一共同中心活生生的关联。同样无可置疑的是,信仰的那些象征现象,如"忏悔"行为、保持"教义"纯正的渴望,基本上也属于此类。神圣交流通过根据情境与必要而日久常新地说明那共同中心究竟为何物,从而确证与显露自身。[1]

其次,一种共同理解的达到是与世界相关的。这个福音应当向世界宣告,因为上帝意欲使所有的人都得到帮助,意欲使所有的人都得到对真理的认识。这个福音乃是明白易懂的,对于所有人来讲,它基本上都是可以理解的。诚然,它是在一个给定的场合中被理解并因而得到信奉的,这种情况,亦即 ubi et quando visum est Deo(在何时何地得到上帝的恩宠),乃是一个偶在事件。信仰的这种作为事件的特征,说到底也内在于所有的理解之中。但是,这种情况并不妨碍我们坚持认为,福音基本上是可以理解的并照此而行动。相反,它给我们提供了明确地这样作的理由与机会。使福音可以理解的那种一致努力不可松懈下来;这种松懈情况的发生只在于这样一种谦卑之中,它知道自己无力强求任何事情,并最终说道:"主啊,我们只是些卑微的奴仆;我们仅仅做了我们本分的事

---

① 在整个讲演中,我一直有意避免精确地说明所有神学的这个共同中心、这个惟一"主题"实际上为何物。所有神学的这个惟一的主题被包含在耶稣基督这一名称中。但这一名称却并非神学上的系统表述。在一种跨越时代、超越各种被分隔开来的教派门户之见的、永不终止的讨论中,神学一直在进行着对这一主题的恰当的系统表述。这篇讲演涉及对这一共同任务的前提的讨论。然而,这一任务却还有待于完成,因而我们就不应当用一些草率作出的表述来预先提出结果。有人曾经试图让我说所有神学的那个惟一的主题就是"律法与福音"(出处同上,页 70 -76)。我极不情愿预先将自己束缚于这一神学思想形式,这一思想形式是如此强大有力和普遍流行,而它的涵蕴却几乎没有得到人们的彻底考虑。我恐怕这样做会以一种危险的方式妨碍与损害这场对话,例如,同一个东正教徒、一个天主教徒,甚至还有像我本人这样的新教神学家的对话。较之往昔,我们当今更为迫切需要将这场普世主义的讨论向全方位开放。

情。"作为事件的信仰与福音的基本可理解性并非相互排斥的,而是相互包含的。

在宣道活动中,以及与之相一致,在神学(主要是系统神学,它考虑信仰内容的整体)中,有着这个世界的不断呈现,结果,基督的福音就变成可以理解的,并因而在"世界的儿女"看来它似乎有理;这样一来,这个世界就可以懂得,福音将我们置于一种真正的要求之下,置于一个实实在在的抉择之前,这个福音并非一种要求盲目赞同的荒谬教义的体系(布尔特曼关于信仰之真正闻所未闻性的说法即与此有关)。所有这一切同所谓的"护教学"毫不相干,因为完全没有任何东西在此可以得到证明。这也不是依靠神学的这一"主题"来避开产生于"世界"的关于教义的那些怀有敌意的错误思想的问题。正相反,它是给世界眼里的福音提供一种明晰性的问题,这种明晰性是福音自身中已经具备的,并且属于福音的真实本性。

还有最后一层考虑,它将我们带到交流与共同理解的第三种导向,即导向单个的信仰者。因为在这种"寻求理解的信仰"运动中,我努力使信仰及其主题可以为怀有信仰的兄弟们和世界所理解;在这种努力中,我同时也在自身中达到了一种对我的信仰的理解。我使他人清楚明白的东西,也使我本人清楚明白起来;要使他人清楚明白它,最好莫过于让它首先真正成为对我来说是清楚明白的东西。在向他人作出说明的过程中,我也向我自己作出了说明,反之亦然。因为同他人的对话这种境况乃是我在自身中潜在具备的一种境况。对话不仅是一种可能的现象,而且更是所有实存的一种基本结构。对真理的寻求,对理解的寻求,总是在对话中发生的,甚至在思考者孤身一人时也如此。就他在思考而言,他不是孤独一人;正相反,他是在同人类(人性)的讨论中发现自身。

我们有必要在此肯定另一事实:通过交流而达致某种理解的这一努力同时也是达致自我理解的一种努力。在所有三种导向中,这完全是同一回事。它不是三种不同活动,确切地说,它是一

个单一活动的诸结构要素。

我们必须将神学的下述特征牢记在心：神学作为使信仰可以为他人理解的一种努力，同时也是使本人理解信仰的一种努力。不幸的是，一种不是在思考而纯粹是在论证的神学讨论太多了，况且这些讨论根本就不是什么讨论，常常纯粹在争辩。这样一来，神学就丧失了其伟大的灵感，变成了一桩讨厌的差事。对神学讨论的贡献就仅仅在于献上一些表示虔诚的东西，什么也没有澄清，也不能使我们前进一步。神学的抱负乃是满怀激情地争取明晰性，争取阐明与表达信仰的奥秘。因此，在一种经过透彻思考的简洁的系统表述中，神学的基本语汇与论题，诸如罪、神恩、称义、救主的作用、教会、基督徒生活、祈祷、成全，就可以开始放出光彩，这样它们——那个"核心"本身，所有神学的那个惟一的主题正是通过它们并在其中——就变成实际上可以觉察得到的东西了。哪里不再满怀激情地争取明晰性，满足于像小学生与先生就一些鸡毛蒜皮的分歧争论不休，神学就会变得毫无意义，就会妨碍而不是有助于福音的宣讲。

顺便提一句，在把握系统神学的这一职能和正确进程的努力中，对于反对将安瑟伦在《上帝为何成人?》一文中所赋予的母题明确地用作他本人的神学思考的特征，我是毫无顾虑的。安瑟伦在这篇论文的开篇写道，许多人曾经要求他系统阐述自己对上帝道成肉身问题的思考。他答应了他们的请求，因为他们是这样要求他的："(其目的)不是为了他们可以通过理性而获得信仰，而是为了他们可以在理解和沉思自己所信仰的东西中获得愉快，为了他们对所有向他们询问存于大家心中的那种希望之理由的人，总能胸有成竹地给出满意的答复。"这真是说得再好不过了，言下之意，神学与对他人和对自己本人给出一种说明有关。但与此同时，并且与此一致，在神学中出现了那种在思的媒介中展示自身的信仰之乐。

在思想中展示信仰的方法 现在我们必须继续反思在思维中

如何展示与说明信仰这一问题。第七个论题为我们提供了指导线索:系统神学揭示在信仰中得到理解的惟一而不可分割的“意义一内容”之意义结构。

这一界说中有两个方面非常重要:信仰的统一性和信仰主题的统一性和“意义结构”的概念。前者业已得到解释:信仰不必与若干“拯救事实”相关,而是与惟一的上帝之道发生关系。因此,系统神学不必使“拯救事实”系统化,即不必正确地整理这些“拯救事实”。关于拯救事实的神学乃是痴人梦语,毫无思想可言。因为,如果不是通过信仰,神学家如何能够了解拯救事实!但是,当信仰被理解为对事实的信仰时,信仰就被曲解了。信仰即是信任,从而是作为整体的生存的倾向;否则它就不是信仰。但另一方面,信仰乃是神学的惟一视界,它不只是舍此不能获得的关于拯救事实的知识藉以产生的工具,而拯救事实随后成了神学的对象。但是,如果信仰是神学的惟一视界,那么,神学惟一要做的,就只是在明晰的思想中揭示信仰本身中被“掩盖”着的东西。我们不是首先相信十字架,然后再相信基督复活,又相信基督的升天与再临。正相反,基督徒在信仰中把自己与上帝惟一的拯救行动联结起来了(上帝的拯救行动不得理解为“适时的”,而要理解为仁慈上帝惟一的启示事件;我还设想,《旧约》的历史只是这个惟一的启示事件的一部分)。十字架与复活、升天与再临乃是这个惟一的真理与实在的结构要素。否则,它们根本上就不可为我们所接近,因为我们对它们的接近不是在信仰之前,而仅仅是在信仰之中。因此我认为关于拯救事实的神学是痴人梦语,毫无思想可言,因为它不是纯粹对信仰的揭示。

于是,决定性的要点仍然是“意义结构”这一概念。信仰的主题乃是一个不可分割的统一体;它是一个承载意义的意蕴丰富的统一体,正因如此,它是一个历史性的统一体。意义的诸结构乃是我所说的这样一些要素:它们构成了惟一的、有意义的、历史的统一体,不可分割地属于这一统一体。它们不是可以被减去的总和

中的一部分，因为有意义的统一体本身是不可分割的。相反，它们是结构，确切地说，是结构要素，是整个结构的各个层面（这些层面构成了无可置疑的意义）。在我看来，这个概念以及这个概念居于其中的那种思维，特别适于使我们理解教义学的内容。

借助两个非神学的例子也许能够更清楚地说明"意义结构"这个概念。

人际关系，如朋友关系，构成了一个有意义的统一体。它不是幻觉，而是在历史上存在着的实在。但是按照这种情形，它也就不仅仅是事实与可能性的相加，而是意义的真正统一体。然而意义的这个统一体，即其意义之无可置疑的惟一性也不是单子，它本身有着不同的秩序与条理。它是一个经验过程，它有自身的基本方向，不仅仅体现事件的偶然次序。即使事件之链乍看起来是偶然的，但是通过意蕴的交错，每一事物最终都停栖于一个同一的意义之中，这个意义是复杂的但又是惟一的：意义的来源是复杂的，但必须被看做一个整体与"聚集"（holding together），被看做意义的总体、意义的关系，这样来对之作出反应。我能够——无疑，有时必须——揭示这意义，从而使它在我面前明显起来，确定起来，这么做无疑反过来又影响了我的生存行为。于是，我能够想到和反思我的这种朋友关系所包含着的一切：怀念与憧憬、与朋友的初会、友谊的增长、共同的经历、共同度过的考验与危机、共同的信念与爱好、在生活某些方面的接触之点、计划与希望、一个人对另一个人的看法、彼此欣赏的独特方式、相互忠诚的决心，等等，不一而足。当我反思时，这一切可以一一展示出来。然而当我如此反思时，我并不只是"客观化"地与主题隔得远远的，正相反，我是作为朋友来思考的，是从我的朋友关系即友谊出发来思维的。[①] 可以被揭示的这种复杂现象，就是我所说的"意义的诸要素"或"意义的结构"，它们共同构成了意义的整体。尽管存在着结构的复杂性，友

① 这个事例说明了我把神学理解为信仰之运动的可能性！

谊是单一的整体,一个单独的意义复合体,在任何情况下我都必须据此对之作出反应。

我可以把诗作为第二个"世俗的"例子。我不必列举任何具体的诗歌。一首诗,以特有的方式向我们说话,向我们道出所见,使我们遇见某种意义。在此过程中,每一节诗、每一行诗甚至诗的许多词,其言说各不相同,它们都向我们道出了各自的所见。一个隐喻、一个单独的修辞格或一个呼语,都使我们遇到了一个完整的世界,都打开了一个视界。一个句子、一些短语,也许都使我们感受到了某个确定的态度与答案。然而,诗是作为一个统一体言说的;我们是把它当作一个单一的意义关系来体验的。于是,我们再次看到了复杂的结构与不可分的意义这种情况。好的诗歌解释总是力图通过仔细地接触结构,指出结构,从而使读者注意到诗歌的(未被言说的)意义总体。

上述情形不是独一无二的;相反,这是一切历史存在的基本情形(这是我用于解释第七个论题的第八个论题)。诸位将注意到,我使用的结构概念与具体的历史实在有关,而不是仅仅与常见的情景(如被称为"生存要素"的此在诸结构)有关。在我看来,在"结构"这个(极富表现力的)词语与概念之中,这两种可能的应用都是可以想象的。

同样,信仰及其主题的历史实在也是一个单一的、不可分割的意义关系。然而,我们能够而且必须通过揭示历史实在的意义之诸结构,从而阐明这一历史实在,这种阐明乃是从相遇(信仰本身就是相遇)出发的思想活动。

教义学即是这种阐释。一切释经学的工作都是以教义学为目标的;没有教义学,宣道就无所适从,因为在每一经文与每一宣道中,教义学都是信仰主题的惟一的整体问题。因此,教义学绝不是一项概观与客观化的建设工作,而是阐释性的理解。教义学在揭示其论题的过程中受着结构的引导。然而结构在某种程度上总是被给定的。它们受到环境的限制,即它们作为信仰与宣道 的场所,

是被不变的情景与不变的教会委托所给定的。我希望诸位把这个观点以及下面的解释看作我的第九个论题。

耶稣基督的教会乃是一个相互挚爱的团体，他们有着共同的命运、共同的经历，即活生生的上帝对他们有着共同的启示。由于这一命运，教会中的所有成员处于相同的情境之中而不论其个性、时间与地点有何不同。正是在神圣交流的这种实际情境之中，福音即信仰与宣道的主题，必须在某些方面得到阐明、宣讲和解释。这些乃是永久性的问题，它们是思想的脉络，是教会教义学的任务。神学思想之所以有这种任务，是因为作为教会的任务之宣道，甚至在以个别的经文为出发点时也总是对惟一整体的福音的宣道，因为宣道本身需要在这些方面进行阐释。然而，这并不意味着在历史的进程中，在教会的某种情况之具体变化中，某些论题不会走上前台。

按照传统的教义顺序，教义学的恒常任务举例如下：关于上帝的学说、世界（创世与神意）、人类学（面对上帝的所有人之境况），关于罪的学说、基督论，关于信仰与称义的学说（诚然，最后提到的那个问题实际上一开始就一同归属在神学解释学之下，即属于人们习惯上所说的教义学绪论。考虑到主题，这个问题还必须体现于教义学的每一讨论之中，因为正如我们看到的，信仰乃是一切神学思考的惟一视界）；另外，还存在着伦理论、教会论、圣灵论、圣礼论、末世论，最后还有祈祷与神秘主义。人们可以看到，大约有十个永久性的问题领域与论题。[①] 系统神学依照这些基本结构来阐释自身的论题。在同一思想任务面前，它因时代的不同而翻新。系统神学不能不说明诸如基督的作用、信仰的本质、祈祷、教会的本质和圣礼的意蕴以及其他论题。在此，教义学与伦理学并无根

---

① 这一点是如此明了，以致几乎用不着提示：教义学的秩序，即它的问题或“职能”，不应简单地从传统中加以接受，而必须派生于主题本身，派生于宣道及其论题（见安兹的批评，ZTHK，Beiheft，页 72）。但限于篇幅，在此我不可能对此加以展开。

本区别。巴特试图把伦理学并入教义学之中,这在我看来是恰当的。因为,伦理学不外乎也是一种意义结构,也是从某个层面对神学惟一不可分的论题的揭示,即对信仰主题的揭示。因此,伦理学也向我们提出了某种要求,从而需要在伦理反思的意义上得到阐释与说明。

确实,为着完成解释学之圆,为着在个别的具体宣道中"取得满意效果",个别的具体经文必须经历系统反思的阶段。既然经文指出了整体性的福音乃是经文中未被言说者,既然宣道只承认这个惟一的、整体性的福音是自身的惟一主题,福音的总体性就必须在从个别经文到个别布道的解释学过程中加以思考。对这一整体的反思,要求依照教义学长久的基本结构来阐明这个整体,这个整体则在这种阐明过程中得到证实。无疑,《新约全书》与《旧约全书》个别的、确定的经文——就其不仅被理解为作者的"意见",而且被理解为今天所宣讲的、召唤我们的惟一真理之证据而言——必然把我们领入教义思考的不同脉络之中。之所以如此,正是因为完整的整体即信仰的完整主题,仍然是以语言的形式表现在个别经文之中,表现在特殊的、独一无二的见证中。于是,当某段经文不仅"在历史上"被听到,而且作为宣道用的经文被听到时(根据海德格尔对语言的理解,这种倾听显然是本真的听),采取这种教义学的"居中"道路就是不可避免的了。

举两个例子来说,《新约全书》的一段经文与《旧约全书》的一段经文可以对此作出说明。第一个例子是《马太福音》二十五章第31-46节,即关于最后审判的言论。我们假定这些言论实源于基督教诞生之前,并且假定当时人们仅仅是附带地以耶稣或人子之名代称上帝。然而,我们现在所看到的这种经文——这对于我们的理解会是决定性的因素——仍然是在马太目睹基督的背景中产生的。这段经文中的特殊处——它的描写、情境和陈述——似乎显然可以作为基督宣道的一个要素,它适合于(也可以说主动地切合于)纳入基督的宣道之中。

这段经文的特殊要素是：一个人的邻人就是自己的最终法官和最终标准："你如何对待我这些弟兄中的最弱小者，你就是在如何对待我。"对这种特殊要求的倾听——就这种倾听也是思想阐明的一部分任务而言——需要从不同角度给予阐释。首先，需要阐释有关基督本人的问题。按照基督从此以后在邻人处被见到这个观点，[①]我们如何解释上帝在基督即道成肉身中的启示这个基本事实？我们从这段经文的特殊陈述加深了对道成肉身的理解吗？其次，这一特殊陈述之末世论的或未来的情景是什么？经文本身所展现的未来揭示了现在与邻人的关系中被决定了的东西。再次，还要求阐明人类学的问题：按照这段经文所陈述的方式，人显然能够在上帝面前成为"透明的"；根据这个观点，我们如何解释人在上帝面前生存的真正"本性"与结构？于是，对信仰与称义学说的阐述尤其重要：这段经文的陈述如何与"因信称义"之说达成一致？就圣化的问题而言，在该经文语词中我们在何种程度上见到了基督教生活的某个（或惟一）"原则"？该经文所述说的在何种程度上有利于对罪的正确理解？最后，在该经文所发挥的程序中，教会的地位与功能又如何？那个标准在教会领域以外也有效吗？按照该经文的观点，教会与"世界"之间有何差别？

有人可能希望把对上述经文的一切理性的神学反思归结为纯粹对经文的言辞的证实，从而把一切进一步的讨论当作不适合于那个言辞的反思而加以排除。然而，甚至在他们希望这么做时，所有这些需要阐明的问题仍然存在着（我本人宁愿以海德格尔为依据把这种归结最终看作一个客观化的抽象，它不符合语言与思维的真正本质）。但是，甚至在这种情况下，还是需要用思考来阐述上述各方面，即令这种阐述是否定性的。在任何情况中，人们都将

① 这句话同前文提到的"邻人就是自己的最终法官"一语，皆出自《马太福音》二十五章经文的含意；对旁人行善或作恶，就是对耶稣行善或作恶，故应由此受赏或受罚。——审校者注

不得不说明对这些方面的深入探究在何种程度上是不能允许的。

在《旧约全书》中,我选的例子是《诗篇》第一篇。布伯对之作了虽然不多但却精湛的研究。[①] 这篇《诗篇》指出了两条道路,即义人的道路与恶人的道路。义人的道路是"主所了解"的,这条道路具有经久不衰的成效,但恶人的道路以空无一物而告终。仅仅在指出这两条道路并且使之相互对立的过程中,就已有了某种诉求。

我们希望把这首《诗篇》作为向着我们说的话来听取,作为对耶稣基督之父即上帝的见证来听取。就此而言,"正义"("信仰的正义"或"行为正义")这个合法概念仍需阐释。[②] 这首《诗篇》开放了对圣化与祈祷中的生活的观点。我们必须反思这首《诗篇》所言及的与上帝的这种交往在基督事件中的最终基础;我们必须反思这两条道路的对立所产生的对罪的解释;我们必须反思上帝的审判(上帝的审判按这两条道路进行)的现在与将来;反思该经文对教会的含意,即"正义"的道路是通向教会呢,还是实际上包括教会?

因此,为了"理解"宣道中的经文,使之"获得满意效果",教义学的讨论是不可避免的。为了使整体性福音以某段经文的特定声音表现于语言之中,就需要阐释随着宣道本身的环境而产生的不同的主题。

---

① Martin Buber,《道路》,见《善与恶:两种解释》,New York: Charles Scribner's Sons,1952,第一部,《对与错》,页51-60。

② 对《诗篇》第一篇的这种基督教用法是否可能,乃是一个非常困难的释经学与解释学问题,在此不可能加以探讨。对语言本质的透彻反思无疑是完成这个任务所不可或缺的。在我们的这个例子中,我是以与我自己的假定相应地假设性前提为出发点的,这个假定大意是该经文的基督教理解是可能的。我完全知道释经学问题的范围隐含在这一前提之中。

五、海德格尔的思考与教义学的自我理解

在此，我们带着这一问题再返回海德格尔。我认为，在此阐述的对系统神学的理解，与海德格尔所提出的关于思维与语言的理解相一致。这是我的第十个论题。

海德格尔认为科学不思、不问：在这里，思是什么？信仰所包含的那种思又是什么？因此，海德格尔显然设想了一种由信仰来进行的思维，即不同于他所谓科学的神学的可能性。于是，按照他的意思，神学将不再是一门"科学"，理由正是因为科学"不思想"。反过来说，海德格尔看到了神学本真地思想的可能性，看到了超越形而上学的神学。①

如果我们希望沿着海德格尔的这条思路走下去，我们必须首先清楚地认识他对"形而上学"的理解。为了解释他的理解，我们利用他对树与根基的描绘。海德格尔在后来补充在《什么是形而上学?》之中的《前言》与《后记》中描绘了这一画面。

> 形而上学的树根生长在什么土壤之中？……从形而上学基础来看，什么是形而上学？从根基来看，什么是形而上学本身？它把存在者当作为存在者来思考。

形而上学之所以能如此思考，是因为形而上学已经沐浴着存

① 我充分意识到，海德格尔在其著作中关于基督教信仰与神学的见解并非一目了然。然而，尽管人们在考察海德格尔的全部工作时会发现他在这一点上含糊不清，但我还是坚持认为，我们能够清楚地从海德格尔的著作中，找出我所要确立的这种关联，即海德格尔的思想与教义学的自我理解之间具有一致性的明显线索。无可否认，对我来说，这一非常重要的方面，海德格尔在他自己的著作中已确定了一些基本路线[弗兰茨(H. Franz)提出了另一种见解，大意是，海德格尔实际上把自己的哲学视为代替基督教信仰的"傻气"]。

在真理的光芒(真理即是 a - letheia,即无蔽、显露)。"存在之真理从而可以被称为作为哲学之根的形而上学的基础,形而上学扎根在这个基础之中,并从这个基础中获取营养。由于形而上学是把存在者当作存在者来研究的,它仍然停留在存在者之中,而没有转向作为存在的存在。""存在的显露性本质即真理没有被思及。"形而上学是:

> 用概念来阐述存在者的存在状态,从而述说了存在者为何物。通过存在者的存在状态,形而上学思及了存在,但是以它思考的这种方式,它不可能思及存在的真理。形而上学在每一处都活动于存在之真理的领域之中,这一领域却仍然是形而上学未曾认识的、未曾以之为基础的基础。[①]

如果这些陈述得到了更为仔细的考虑,人们或许本会更好地理解作为一个整体的海德格尔的思想！而且,海德格尔在同一背景下对《存在与时间》作出了重要的评论(《存在与时间》被公认为我们理解海德格尔的主要依据)。

> 假若我们在阐述有关存在真理的问题时谈及克服形而上学,这就意味着要反思存在本身。这种反思超越了思想的习惯性不足之处,即不去思考哲学之根的基础。《存在与时间》(1927)的思想企图,在于着手为克服这样理解的形而上学做好准备。[②]

---

① 《什么是形而上学?》,1929;8th ed. ,Frankfurt A. M. : Vittorio klostermann,1960,页7以下、44。序言载《从陀斯妥耶夫斯基到萨特的存在主义》,考夫曼编辑并翻译,New York: Meridian Books,1957,页207以下;后记载于《生存与存在》,R. F. C. 哈尔与阿兰·克里克译,London: Vision Press,1949,页382;平装本,页351。

② 《什么是形而上学?》,页9以下。《从陀斯妥耶夫斯基到萨特的存在主义》,同上,页209。

这种思路简单明了:形而上学(连同它所滋生的主观主义的、客观化的尤其是科学的一切思维)把自身局限于存在者。形而上学用概念来阐述存在者,从而——可以说——使它们固定化,因此,形而上学是把存在者当作存在者来思想的。形而上学之所以能够这样,仅仅因为它植根于存在的真理之中。但是形而上学却不再能够思考这一真理本身。

于是,一切都集中于这一问题:什么是"存在之真理",即形而上学的未被思及的基础?从这个问题出发,"思维"的实际含义以及"克服形而上学"的含义必须明确。在海德格尔看来,真理不是理智与主题的一致,正相反,真理(a－letheia)被解释为无蔽。它是一种显露,一种现象(occurrence)。只有借助于显露,思想才是可能的。只在被思者显露自身的程度上,思想才会发生。这种显露的现象即是存在的真理。它是形而上学的基础。形而上学思考作为存在者的存在者。它之所以能够这么思想,是因为存在者向形而上学显露自身为存在者。由于发生这种情况,便有了科学,它植根于形而上学。然而形而上学对自身的基础封闭了自身。它把存在者当作存在者来思考,但它并不思考存在的真理即显露本身这一现象或事件。于是,它忘却了存在,而且不能自拔。

于是,形而上学以及它所衍生的一切东西都是从客观上理解存在者,从主观上理解思想。形而上学断定:存在着的事实,借助思维能力(这种能力是作为主体的人所具有的),这些事实能够如其所是地加以确证。形而上学连同科学再也看不到,本质的思维并非是人从一定距离外对主题材料的整理,而是产生于对他发生的事件。形而上学与科学想要结果,它们要"解决"宇宙之谜。但是,本质的思维不达致什么结果;它从不抵达某个目标,总是处于途中。本质的思维不是从远处来确证事实,只是经验、遇见。照此,它是人的本质活动。它是对某种要求的回答。诚然,并非每一位思想家和每一个时代都处在同一种要求之下。每一位伟大的思想家都有自己的道路。

海德格尔并不否定科学及其成就，只是说明有另一种思想，尽管形而上学与科学最终以这种思想为基础，它们却对这种思想茫然无知，因为它们的本性决定了它们再也不能运用这种思想。从海德格尔的这一洞见出发，可以推导出两个神学结论。

1. 既然本质思想具有经验特点从而是人的本质活动，我们在信仰领域中就不能严格地原则上区分作为生存实际的信仰与作为思想的神学，甚至不能谈论“不信仰的神学”。然而，这并不妨碍我们深入反思信仰行动与神学思维活动之间的差别，不妨碍我们反思它们分合的辩证法。

2. 主观主义与客观主义思维是形而上学与科学的思维，这种思维在本质意义上恰恰不“思想”。在神学领域中“克服形而上学”不会通过下面这一方式加以实现：把一切思想解说为本质上是基本客观化的思想，然后把信仰的生存本身的偶在行动同这些思想区分开来。相反，它的实现有赖于把思想理解为经验性思想，而不是形而上学与科学意义上的主观主义与客观化思想。另外，对于语言也是如此。有一种客观化的言说。但是我们并不能先验地把对某物的言说统统视为客观化的言说，因为存在着不同于客观化表述的言语。

我认为从海德格尔对思维的理解（这里包含着海德格尔全部著作的主要重点）之中所得出的上述结论是可信的，因此我认为，以上所阐述的教义学概念与海德格尔的思想完全一致。这就是我们曾以之作为出发点的问题。

最后，我再补充说明一下教义学与哲学的关系。哲学不应被看做教义学的前提与基础，即我们不能说哲学提供了对人类生存的有效理解，划定了《圣经》的见证之意蕴在其中首先得以说明的领域（这是我的第十一个论题）。在此，我斗胆引述海德格尔在我的《思想与存在》这部书出版时写给我的一句话：“只要人类学与社会学的概念化与存在主义的概念化未被克服与弃置，神学就不能自由地述说被委托给它述说的东西。”我们回想一下海德格尔如何

解释他本人的著作《存在与时间》对于其思想道路的真实意图之整个背景的作用:《存在与时间》的思想企图在于着手为克服形而上学、"返回"到本真思想做好准备。对海德格尔来说,《存在与时间》无意于描述关于"此在"之本质的各种确定的结果,而是为返回到不再关心"结果"的某种思想作好过渡。

基于这个理由,我已提出,教义学不以任何哲学图式为前提,它的目的仅仅在于从经验本身之中深刻地揭示信仰中所经验到的"意义—内容"。这样,教义学就能够"自由地述说被委托给它述说的东西"了。当教义学与哲学的一系列思想逐步拥有相同的论题时,教义学与哲学就会"在这条道路上"相遇。这种情形尤其适合于《存在与时间》中的生存论分析。在这些情形之中,与哲学的对话无疑有助于阐释和澄清教义学的思想。

我想摘录一则轶事作为我这篇论文的结尾。这则轶事出自布伯选辑的《哈西狄姆的传说》,[①]它为海德格尔所设想的思想的经验特征,特别是为神学思想的经验特征提供了一个例证:

所学为何?

伯狄切夫的日扎克违背岳父的意志,第一次拜访了尼可尔斯堡的施默尔克教士。他一回到家,岳父就跳起来问他:"喂,你从他那里学到了什么?"

"我学到了,"日扎克回答说,"世界有一个创世主。"

于是老人叫来一位仆人,问他说:"你知不知道有一个创世主?"

仆人回答说:"知道。"

"当然啦,"日扎克叫起来,"他们全都这么说,可他们也曾学习过吗?"

---

① 《哈西狄姆的传说》,Zurich: Manesle – Verlag,1949,页 331 以下。

后期海德格尔与奥特神学[①]

罗宾逊

后期海德格尔的思想与神学思想之间的关系这个问题较之奥特(Henrich Ott)在后期海德格尔那里所发现的神学涵义之问题,要宽泛得多。在那些致力于研究后期海德格尔思想的神学家中,奥特不是唯一的一个,甚至也不是第一个。布尔特曼之追随者与海德格尔的密切联系由来已久,尤其是戈加敦(Friedrich Gogarten)与福克斯(Ernst Fuchs)利用了他最近的著作。然而,奥特最先力图集中地、系统地阐述海德格尔思想的神学涵义,尤其是后期海德格尔思想的神学涵义。因此,他的进路为后期海德格尔思想的神学讨论提供了具体的出发点。

奥特于1929年生于巴塞尔。当他还是大学预科学生时,就开始阅读巴特与海德格尔的著作。他留在巴塞尔研究神学,并给巴特留下了很好的印象。因此,巴特收他为博士候选人,为他规定了一个选题:对布尔特曼的神学的批判。在马堡,奥特从师于布尔特曼,作了两个学期的研究。这段时间他住在布尔特曼的家里。经过刻苦钻研,他写出了《历史与布尔特曼神学中的"救恩史"》。[②]该书末尾呼吁对布尔特曼进行积极的、建设性的批判,这种批判将借助于他当时所说的"新海德格尔"。四年后,奥特出版了论海德

① 本文选自J. M. Robinson与J. B. Cobb主编的《后期海德格尔和神学》,纽约,1964年版。

② 见《历史神学文库》第19卷(Tubingen,1955)。

格尔的专著,即《思想与存在》。[①] 此时,他引录头一部书中的下面这段话来表明他对后期海德格尔的态度:

> 我们的研究力图为建设性地批判布尔特曼找出根据。也许迄今为止所作的内在批判过程业已提出了一些线索:沿着这些线索,人们将作出进一步的思考。针对布尔特曼,人们必须(1)寻求综合"意义"与"身体实在"(corporeality)、"历史"和"本质"于自身的历史实在这一概念,从而克服布尔特曼的割裂做法;(2)力求全面地把理解解释为历史存在的现实化,从而超越布尔特曼解释学的局限性;(3)寻求一个综合的时间概念,这个时间概念既要考虑到历史性现在的突出意蕴,又要考虑到过去与将来的实在本身;(4)寻求语言的原初本质。第四点也指出了这种本体论反思不仅不脱离教会的实际生活,反而与之保持密切联系。因为,《圣经》与忏悔、注经与教义学、布道与祈祷中所包含着的东西即是语言,即语言乃是一切教会的与神学的活动的媒介。沿着这四条线索的进一步思考也许可以把新海德格尔当作具体的出发点。海德格尔对布尔特曼的神学思想有着深刻的影响,然而正如我们经常可以看到的,海德格尔不时高谈阔论的地方正是布尔特曼的局限性之所在。他的著作包含着大量的对神学非常重要的观点,而这块处女地恐怕从未得到恰当的开拓。[②]

在1959年《思想与存在》这部书问世以前,这一纲领业已发生一些变化。由于布尔特曼的追随者普遍否认奥特对布尔特曼的批判,通过四年来的思考,奥特确信:"这种形式上的、本体论的批判不可能触及布尔特曼最切己的立场,因为这一立场建立在某个终

① 奥特,《思想与存在:海德格尔之路与神学之路》(Zürich,1959)。

② 奥特,《历史与布尔特曼神学中的"救恩史"》,同前,第210页以下;《思想与存在》,第7页。

极的、基本的宗教信念之上，它超越了一切纯形式的思考。这一信念被界定为‘末世论的、悖论性的二元论’，无疑，它的最终基础是律法与福音的二元论。”[①]奥特现在不再认为他的意见能够为布尔特曼采纳，从而完善布尔特曼的神学，他打算自己创立一种更地道的海德格尔式神学。诚然，这不会“否定布尔特曼”，但它将摧毁在当世有着强大影响的布尔特曼神学进路的主要原理之一。[②] 因此，奥特打算证明，“布尔特曼只是在非常有限的程度上才能合理地借鉴海德格尔”。[③] 自然，这种辩论的结果很可能是，布尔特曼的追随者正如巴特的追随者一样将最终脱离海德格尔，而不是与奥特一起提倡一种与后期海德格尔相一致的神学。

奥特探讨后期海德格尔与神学之相互关系所持的立场更接近巴特的立场。诚然，恰恰在海德格尔把基尔克果的主旨引入哲学之际，巴特与生存主义和基尔克果分道扬镳了，好像巴特有意地希望避免与海德格尔发生关系似的。巴特极少提到海德格尔，这一直是一个关键的问题。[④] 因此，奥特的计划几乎不能指望会得到巴特的支持。事实上，巴特主义者狄厄姆[⑤]（Hermann Diem）已拒绝了

① 见奥特，《思想与存在》，第 8 页。在《什么是系统神学?》注释 8 中，我们看到：我们不得不涉及改革宗教传统与路德传统之间的基本原则。奥特处于改革宗教传统之中，而布尔特曼承袭了路德传统。路德宗神学家埃贝林（Gerhard Ebeling）在其论文《依照海德格尔的思想对信仰的辩护》（载 ZTHK，Beiheft 2，1961）中阐述了为探讨后期海德格尔而积极地使用律法与福音模式的可能性。为克服布尔特曼的所谓“二元论”的历史观点，奥特写了一本小册子，即《历史上的耶稣问题与历史本体论》（载《神学研究》，第 62 号，Zurich，1960）。在这本小册子中，奥特提出了“单一的历史实在”，但也承认（第 33 页）：“人们最多在面对新旧时间长河时才可谈及本真的二元性。”

② 参见 James M. Robinson，《德国神学的基本转向》，载 Interpretation，XVI（1962），第 76 - 97 页，特别是 96 页以下。

③ 奥特，《思想与存在》，第 8 页。

④ E. Jüngel［《返归》，载 ZTHK，LVIII（1961），第 122 页］谈到了巴特在误解后期海德格尔的陈述时所具有的“讽刺意味”，因为后期海德格尔的陈述包含着巴特与海德格尔之间的“隐蔽关系”。

⑤ Diem 答舒尔茨的讲演即《上帝与形而上学》，被列为卡尔·巴特主编的系列丛书《神学研究》第 47 号（Zürich，1956）。

如舒尔茨 W. Schultz 对后期海德格尔的解释。[①] 因此。奥特为把握后期海德格尔与巴特神学之间的积极关系所作的努力，表明了巴特主义运动中的新潮流。

继奥特的书出版后，巴特发表了一篇论哲学与神学之关系的论文，[②]这篇论文充分地说明奥特的学说与巴特主义之间的暧昧关系。巴特在这里承认，哲学与神学可以关注同一问题。神学家把这个问题描述为造物主与造物的关系，而哲学家则以各种各样的术语对这一问题进行了论述。在这一点上，巴特具体地谈到了海德格尔对存在与此在关系的论述。此时巴特对哲学的基本批判不得不涉及秩序或优先性这一问题。他认为，哲学一直倾向于强调存在的优先性，反之，神学则必须强调上帝的优先性。巴特大概认为海德格尔主张此在拥有对存在的优先性。然而，对《存在与时间》的这种"生存状态上的误解"至少不适合后期海德格尔，海德格尔的转向在于其思想给予了存在以严格的优先性。因此，按照巴特为哲学与神学的积极关系所设的条件，后期海德格尔的哲学似乎正是巴特所提倡的哲学。尽管巴特本人从未表示他改变了以往对海德格尔一贯拒斥的态度，但我们可以看到，巴特在此实际上和在某种程度上肯定了其后继者奥特此时的态度。

如果说奥特的第一部书的本意是与布尔特曼讨论，旨在要求布尔特曼修正其立场，那么我们也可以说，《思想与存在》则是针对巴特而来的，或至少是针对巴特主义的态度而来的，它并未违背巴特主义的基本原则，而是要求巴特正视后期海德格尔。然而我们应看到奥特也在向海德格尔进言：奥特着重对海德格尔思想所作的非批判性的解释要求海德格尔在其思想的神学发展中看到自己

---

① W. Schultz，《近代形而上学中的"哲学的上帝"》（1956），这篇讲演收入他的专著《现代形而上学的上帝》之中（Pfullingen，1957，第二版，1959）。

② 指《哲学与神学》，载于《哲学与基督教的生存》（纪念亨利希 · 巴尔特），Gerhard Huber 主编（Basel and Stattgart，1960），第 93 – 106 页。

的反思途径。事实上，在1959年10月老马堡人会议上，海德格尔在结束"基督教信仰与思想"这个主题的讨论时暗示：尽管他由于拒斥形而上学本身而不能接受形而上学的上帝概念，但就神学的其他可能态度而言，大门仍然敞开着。有一些迹象表明，较之神学家，海德格尔至少在开始的时候对奥特的神学论点有更加深刻的印象。

一、存在与上帝

依据海德格尔的哲学讨论上帝都遇到了这个问题，即人们普遍把海德格尔与萨特的无神论联系起来，而与雅斯贝尔斯思想中的超越维度相区别。奥特认为，把无神论与海德格尔联系起来乃是对海德格尔的基本误解的一部分：好像海德格尔是一位生存主义者似的。这个错误的结果是把生存要素即本体论结构看作关于人的生存困境的实体性陈述。例如，作为一个关键生存要素的"在世"的含义有时候被理解为人的生存仅仅是现世的或内在的，从而排除了与超验上帝的可能联系。

早在1929年，海德格尔本人就已纠正了这种误解。"关于存在是否与上帝发生关系这一问题，此在之为'在世'的本体论解释既未作出肯定的决断，亦未作出否定的论断。确切说，只有阐明超越，才能获得一个恰当的此在概念，借助这一概念，此时人们才能探究此在与上帝的关系这一本体论情形。"[①]《论人道主义的信》对此作了进一步解释。

> 在"在世"这个术语中，"世"绝不意指有别于天上在者的人间在者，也不是指有别于"精神"的"尘世"。术语"此世"不

① 海德格尔，《论根据的本质》（德文第四版），第39页。

> 指向任何在者或在者领域,但却指向在者的开放性。人在着。人之所以存在是就人是生存着的(eksistent)而言的。[①]

海德格尔不仅明确否认他是无神论者,[②]甚至还进一步说,他之所以提出,上帝问题并非一无关紧要的事情,其用意在于指出,神学需要一个较之形而上学更为恰当的范畴。

> 只有依照存在的真理,神圣的本质才能得到思考。只有依照神圣的本质,神圣者的本质才能得到思考。只有依照神圣者的本质,"上帝"这个词语所命名的东西才能得以思考与述说。如果我们——作为人,即作为生存着的存在者——要去体验上帝与人的关系,难道我们不必首先能够理解与倾听这一切语词吗?因为,如果人们首先忘记了思考上帝是否在临近还是在隐身这一追问借以产生的唯一维度,那么,现代世界历史中的人如何还能严格地作出这一追问?但是那个维度乃是神圣的维度,神圣的维度甚至作为一个维度也仍然处于晦蔽状态之中,如果存在的开放性不清晰起来,并且在其澄明中不趋近于人的话。现世的显著特征也许在于整体之维度的晦蔽性。也许那是唯一的祸苗。[③]

关于海德格尔对哲学与基督教信仰关系的态度,奥特的基本论断是:海德格尔坚持认为,只有形而上学哲学才应当被信仰视为

---

① 海德格尔,《论人道主义的信》(德文版),第35页。

② 海德格尔,《论人道主义的信》,第36页。H. H. 希雷在其《海德格尔哲学的神学意义》[载《海德格尔对科学的影响》(海德格尔纪念文集,Bern,1949)]中,根据海德格尔的这些言论谈到了一种"滑稽的无神论"。他认为这种无神论具有否定神学的形式,但它"只不过是间接地表示这样一种感觉,即我们人类关于上帝的各种观念是不恰当的。"

③ 海德格尔,《论人道主义的信》,第36页以下。注意:德语中"整体"(heil)与"祸苗"(unheil)的宗教意味较为明显(参见《救世史》)。

“笨拙”。[①] 这可以说明海德格尔本人的哲学与信仰之间的肯定性关系的可能性。奥特的这个论断是以海德格尔下面这段话为依据的：

> 本体论之所以带有神学的特点，不仅由于下述的事实使然，即希腊形而上学后来为基督教的教会神学所采用和改造，而且也由于存在者之为存在者的自始就展露其自身的那种方式。就是由于存在者的这种“无敝”，使得基督教神学能够吸收希腊哲学——神学家们尽可基于他们的基督经验，断定对其取舍是好还是坏，只要他们都应记取使徒保罗给哥林多人前书所写的话：“上帝早已使这世上的智慧成为愚拙！”（林前，1，20）但是，根据哥林多前书1，22中的说法，这世上的智慧是指希腊人所追求的智慧。亚里士多德甚至称这种“所追求的东西”是“真正的哲学”。基督教神学有一天会不会决心再次正视使徒的话呢？进而会不会真把哲学视为愚拙呢？[②]

按照奥特的观点，这为下述情形打开了方便之门：神学与海德格尔一起为克服形而上学而“返归”。

在《形而上学的本体—圣神—逻辑学》一文中，海德格尔与神学之间的这种关系更为清晰。在此文中，海德格尔说到了无原因的原因即causa sui（自在的原因）：

> 这是哲学对上帝的恰当称呼。人既能不向这位上帝祈祷，也不能为之殉身。在causa sui面前，人既不能顶礼膜拜，亦不能献歌献舞。因此无神的思维必须放弃哲学的上帝，即

① 奥特，《思想与存在》，第147页以及其他各处。弗兰茨断然否认奥特在《海德格尔的思想与神学》（载ZTHK，Beiheft 2 1961，P114）中的见解，并提出了相反的见解，大意是：海德格尔把一切哲学，包括自己的哲学都当作基督教信仰的“笨拙”（参见《原始布道与艺术》，Saarbrückeng，1959）。参见奥特在《什么是系统神学？》中的答复。

② 海德格尔，《什么是形而上学？》（德文，第11版），第19页以下。

放弃作为 causa sui 的上帝，这样它也许更接近神圣的上帝。这只意味着，较之本体神学来说，这种思维更能承纳上帝。这种解释多少说明了以返归（即从形而上学返归到形而上学）之本质为己任的思维将走上的途径。①

只要这种返归没有实现，在上帝这个问题上最好保持沉默："形而上学——其神学经验即基督教经验与哲学经验植根于从未中断的传统之中——在今天最好在思想领域中对上帝这个问题保持沉默。因为，形而上学的本体神学特征已成为思想的怀疑对象，其理由不基于任何无神论，而基于这样一种思维的经验：这种思维在本体神圣逻辑学中看到了形而上学本质的仍未被思及的统一性。"②然而，海德格尔已经越过形而上学而步入了原初思想，奥特看到了经过对形而上学的上帝概念保持沉默的阶段，而进入关于上帝的明确的、非形而上学的语言之中的可能性。

奥特的出发点是海德格尔下面的这段陈述：

> 准备烦即肯定这个迫切的呼吁，即迫切呼吁实现最高的要求。这个最高的要求只有人的本性才能遭遇到。只有一切存在者中的人才能——当他被存在的声音召唤时——经验到**一切奇迹中的奇迹**，即存在者的存在。③

海德格尔认为，一旦人被抛入虚无之中，他便意识到了存在者的偶然性，因而为存在者毕竟存在这一事实所困惑。存在者的存在呼唤着他。此时奥特进一步推论：④如果存在者的存在被经验为奇迹，这就相当于把这些存在者经验为上帝的创造。诚然，这种上帝即造物主的概念必须完全不同于形而上学的第一因，如果这种

① 海德格尔，《同一与差别》（德文版），第 35－37 页。
② 同上，第 51 页。
③ 海德格尔，《什么是形而上学》（德文，第八版），第 46 页以下。
④ 奥特，《思想与存在》，第 86 页。

神学要求与海德格尔的思想保持一致的话。因为,形而上学第一因的概念所提供的答案如此完满地“解决了”这个问题,以至于使得这个问题显得荒唐可笑,甚至遭到了遗忘。奥特否认这种情形是《圣经》的上帝即造物主这个概念所导致的后果。《圣经》给予了为什么会有存在者这个问题的永恒性,从而“回答了”这个问题,因为,这个问题中的敬畏感(即在上帝面前的敬畏感)表现在答案中。因为,上帝即造物主不受人的支配,相反,他在其独立与治权性中支配着处于敬畏之中的信徒。对这一造物主的信仰乃是对存在这一神秘性的持久性体验,它是“对‘为什么是有而不是没有存在者’这一基本问题的毫不妥协的坚持”。[①] 因此,奥特在《圣经》对上帝即造物主的信仰与哲学家的这个基本问题之间发现了它们的一致性。他甚至把这种情形描述为哲学家与上帝的遭遇,描述为海德格尔思想的“世俗化基督教”。[②]

要阐明基督教的上帝概念与海德格尔哲学之间的相互关系,首先就要试图阐明信徒对世界创造的神奇感与哲学家对存在者之存在的惊奇感之间的相互关系。存在者的“存在”被理解为创造。神学的“创造”术语确实在很大程度上对应于哲学的“存在”术语,尤其是,这两个术语涉及相同的模棱两可。存在通常被形而上学地理解为一切存在者的总和,从而使海德格尔的存在意义晦涩不明,即使存在者毕竟存在这一意识晦涩不明。于是,与存在者的存在相对应的基督教语言将是造物的创造。在《圣经》中上帝的臣民不时地把他们的存在作为解救的奇迹来体验,并且通过赞美或感恩的语言来追忆这种体验。人们可能还记得,对海德格尔来说,原始思维乃是对存在的恩惠的感激并从而成为感恩。[③] 此时,人们可能怀疑《圣经》的类似概念——它不是哲学思想的派生物——确实

---

① 同上,第88页。

② 同上,第87页。

③ 海德格尔,《什么是形而上学?》(第八版),第49页。

是海德格尔这一洞识的最终根源。因为在这里,感恩乃是对这一虔诚意识——即人的存在乃是上帝的创造[①]——所作的语言表述。

在《思想与存在》前一部分(即历史性部分),奥特的思考所涉及的就是这一方面。《思想与存在》的这一部分由1957-1958年冬季学期的讲演组成;体系性的后半部由1958年夏季学期的讲演组成,这部分所讨论的是另一种相互关系。[②] 奥特现在不是把创造说与对存在者的存在之惊奇相互关联起来,而是力求使上帝这个概念适合海德格尔的哲学见解。如果存在不是上帝——显然,这种等同与海德格尔的本意相反,因为存在不是存在者,不能实体化——那么,上帝必定是一个存在者。实际上,当海德格尔强调人是唯一"生存"的存在者时,他列举了其他"存在着"但不"生存"的存在者(在此,上帝也处在岩石、马匹、天使这些存在着的事物即存在者之列)。[③] 奥特进一步推论,如果谁要以海德格尔的术语谈论上帝,他就可能把上帝称为一个存在者[④]——这使奥特直接遇到了巴特对 analogia entis[存在者的类似]的拒斥。

奥特论道,海德格尔对存在的理解也可能遇到巴特两个基本的反对意见。基于这两个反对意见,巴特否认 analogia entis,但同时肯定上帝的存在。[⑤] 巴特反对把上帝归属于最高的普遍化即存在之下,即反对这两种观点:人通过其思维而把握上帝;上帝是人手中的一个概念。这种反对意见抨击思想的主体主义立场。按照这种立场,存在者被还原为主体的思想对象。但这种立场正是海德格尔本人在拒斥形而上学的过程中所要抵制的。因此,海德格

① 这一点乃是我的论文《救恩史与澄明史》(载《福音神学》,第22卷[1962],第113-141页)的论点。这篇论文的英文版题目是《〈圣经〉语言的历史性》,载《〈旧约全书〉对基督教信仰的启示》(Bernhard W. Anderson 主编)。

② 请特别参考《思想与存在》,第138-152页的"上帝存在问题"。

③ 海德格尔,《论人道主义的信》(德文版),第14页以下。

④ 奥特,《思想与存在》,第142页。

⑤ 同上,第143-146页。

尔所提出的非形而上学存在概念有意摆脱了巴特所要反对的东西。对海德格尔来说,存在恰恰不是一个可以被思想把握的最普遍的概念。完全相反,存在乃是显露的事件,是在思想中所发生的命运性事件。作为思想的命运,存在恰恰不为思想支配。对奥特来说,谈论上帝的存在与谈论上帝自我启示的自由,乃是一致的。

巴特对 analogia entis 的另一个反对意见是:他反对把类似概念理解为上帝与人之间的静态相似。巴特拒斥类似这个术语,但他后来开始把信仰类似或关系或关涉类此(analogia fidei 或 relationis 或 operationis)理解为上帝所制造的、在信仰活动中的一致性。奥特认为,这一强调在海德格尔那里表现得尤为明显。海德格尔扬弃类比概念而提出了契致性概念,他断定,当存在显露自身并且把自身给予思想时,思想仅仅是"回答"存在的召唤。

在此人们不得不涉及海德格尔的词语游戏。契致(corres-pondence)的德语词语是 Entsprechung,就像英语"cor - re - spondence"一样,它在一般人那里也失去了它与"回答"(re - sponse ent - sprechen)之间的词源关系。在海德格尔听到了原初词源含义以前,"契致"失去了"回答"(an - swering)的能动涵义,而拥有了静态的涵义。因此,关于"类比"(正如关于"存在"一样),奥特认为,海德格尔为完成巴特对 analogia entis 的批判,提供了较之巴特本人的方法更为恰当的方法。巴特对 analogia entis 的批判导致他取消"存在"这个术语而保留"类似"这个术语。相反,海德格尔取消了"类似"这个术语(代之以"回答")而保留"存在"这个术语。奥特论道:巴特对 analogia entis 的正当批判,通过海德格尔可以得到更好地完成。[①]

奥特以这种方式维护了其同盟者巴特与海德格尔之后,他力

---

① E. Jüngel 在其论文《返归》第 116 - 122 页中论道,奥特依据海德格尔对巴特的批判所持的立场实质上是巴特本人的立场。

求建设性地阐明上帝的存在。《圣经》直截了当地[1]说上帝“存在”。然而正如《出埃及记》3:14 中的上帝这个神话的名字即“我是自有永有”所指明的，说上帝“存在”并不暗示着《圣经》把上帝归属于较高的普遍化之下。确切些说，上帝的这一谓词表明了他的绝对唯一的自我性格，“上帝只是他自己：他是他所是，他是神秘的、光彩耀人的、不可把握的，而不是世界的一部分”。[2] 对奥特来说，这也是海德格尔哲学借以思考上帝存在的方式：

> 按照我们迄今理解“存在”的方式，**上帝的存在意指显露的一种现象**。上帝如其所是地向思想显露自身！上帝作为命运加诸于思想之上，作为有待思考的主题而被给予思想，他作为加诸在思想之上的要求而遭遇到思想，他要求思想者成为自由的契致。[3]

上帝的存在不能与存在者的一般存在相比，那样一来，好像上帝作为最高存在者成为其他一切存在者的原因分有它们的存在似的。相反，上帝的存在要被理解为如同命运的现象，即“上帝被思及”。因此，奥特把上帝理解为这样一种存在者，即这个存在者的存在是上帝自身的启示，这相当于海德格尔所理解的存在（即把存在理解为显露）。

奥特在海德格尔本体论与上帝论之间所理出的相互关系处于某种张力之中。如果对存在者的存在的惊奇相当于对存在者的存在乃是上帝的创造这一现象的神秘意识，那么，对上帝的意识似乎潜在地包含在对存在者的存在的意识之中。当这一相关者运用到

---

① 弗兰茨（Helmut Franz）在其论文《海德格尔的思想与神学》［载 ZTHK，Beiheft 2（1961），第 109 页］中把这种情形标识为“幻觉”。“正是《圣经》——《新约全书》与《旧约全书》——以纯粹直截了当的方式谈及了上帝的存在”。

② 奥特，《思想与存在》，第 146 页。

③ 同上，第 149 页。

上帝(他本身也是一个存在者即奥特提出的第二个相关者)时,混乱就出现了。如果对存在者的存在充满敬畏的意识相当于把存在者看作造物,那么上帝也是一个造物吗?如果对存在者的存在的这种敬畏最终是对存在者的创造主的敬虔,那么,上帝作为一个存在者,也有一个创造者吗?因此,从奥特的第一个相关者似乎不可能过渡到他的第二个相关者。如果人们换一个角度来探讨这一问题,其情形也不见得会好些。如果上帝是一个存在者,那么,当海德格尔从根本上反对把存在植根于存在者之中时,对存在者的存在的惊奇如何能与存在者的创造主即上帝发生关系?对形而上学的反对不仅是反对形而上学取消了存在问题,而且反对形而上学把存在植根于最高存在者之中。如果上帝是一位存在者,即奥特提出的第二个相关者,那么,奥特如何回避这种批判,即他的第一个相关者在涵义上乃是形而上学的?

由于这些问题,以及他在 1960 年老马堡人会议上宣读论文之后的讨论,奥特在后来采取了更为谨慎的态度。奥特在《什么是系统神学?》这篇讲演中说他的神学“契合”海德格尔的哲学。但是,这篇讲演在发表时仅只说与海德格尔哲学“相一致”(corres-pondence)。海德格尔在 1960 年会议上阐述了 analogia proportionalitatis(相称类比)这个概念:A 相对于 B,正如 C 相对于 D。如同哲学思维在存在向思维言说时与存在发生关系一样,信仰的思维也在上帝以其圣言显示自身时与上帝发生关系。奥特之所以采用这种说法,是因为他认为这一说法着重强调了哲学思维与信仰思维的经验本性。于是,神学在其言说上帝时不必回答这个问题:上帝是海德格尔意义上的存在者还是虚无呢?抑或它内在于对存在者的存在的敬畏意识之中?上帝不“契合”海德格尔的体系,但是神学整体(它有自己的一套语言)与海德格尔式哲学有着结构上的一致。奥特是否能够提出这种神学,而这种神学仍然与海德格尔有着意味深长的关系,这还有待观望。

二、思与神学

对后期海德格尔来说,思与他对人的本质的理解直接有关。生存这个术语之所以用来界说人,并不是由于传统区分了作为现实的生存与作为可能性的本质;确切来说,生存(ek - sistence)指出人乃是这样一种存在者,即这种存在者超越其主观性而实现于存在澄明的地方。人处在存在的真理之中。人之所以表现为人,是因为存在对他说话。人乃是存在显明的场所,因此,人捕捉到了它并且惊呼"在此"! 这正是后期海德格尔把人称为"此在",即 Da - sein 所表达的意义。因此,海德格尔关于人的两个术语即生存与此在,都把人看作存在显露自身的场所。

正如以上所说明的,人这个场所乃是思的源头。思"开展"人的本性。如果人这个存在者是存在本身趋向存在者的场所,那么存在的这种基本"澄明"(它构成了人的本质)便与存在的思相同。于是,与人的本质有着根本关系的行为乃是思维的行为。确实,思乃是加诸于人之上的存在活动借以显示自身的形式。

诚然,海德格尔所考虑的并非是一切思想,而只是创造性的思维。有时他也称之为基本思维或源始思维。在这个意义上,形而上学哲学的客观化概念与自然科学的数学演算不是"思想"。真正的思维把自己限制在存在的显露上。它没有任何实际目标。它不像科学一样提供知识,或像传统哲学一样力图解决终极的宇宙之迹,它也不为生活提供智慧或为行动提供指南。真正的思维"抛弃"了这种实用主义,它坚持把自己仅仅理解为存在的显露。这种思想是存在本身所唤起的,因此思想具有负荷着命运的特征。与科学演算(它产生于科学家的首创精神)不同,真正的思从思想家的主题走向思想家。在奥特看来,思想的这种承纳结构(它的根据是人的生存本质)乃是与理解神学本质有关的基本洞识。"这里是

理解海德格尔全部著作的关键所在,是这一思想家与神学之间全部关系的关键所在!"①

科学家的自由演算与源始思想的回答(即对存在的召唤的回答)之间的这一区别也可以依照思想路途来表述,思想不是人们简单地站立其上并观察其行程的道路。确切地说,它就像一条森林小径,人们只有漫步其中,这条小径似乎才显露出来——但是,人的漫步行程取决于这条小径。当人们行进在这路途上时,思想就在于推开杂树,紧跟着这条小径,从而展现出林中空地。这条道路实际上就是人被领上的路。

在他的已出版的著作中,海德格尔越来越把思与诗联系起来,而不是把思与神学联系。诗人的命名乃是对相似源头(即与思维所言说的源头相似)的命名。然而,相似的东西之所以相似,是因为它是某种有别于它与之相似的东西。尽管写诗和思维就其相对于语词的谨慎使用而言,它们最为相似,但与此同时,它们在本质上有着天壤之别。思想家言说存在。诗人命名神圣。诚然,在此必须提出这一问题,即"写诗与感恩和思维是如何相互依赖而同时又相互区别的,当它们依照存在的本性而被思及时?"②诗与沃托(Rudolf Otto)的"神圣"概念的这种联系,以及与诗和思并列的第三个范畴即感恩的引进,都暗示着我们非常接近神学中的思。

奥特试图解说这样一种神学,即这种神学适合海德格尔对思与诗的理解。对此,奥特的出发点是:必要的神学(theology of necessity)要被理解为原初思维,而不是被理解为具有形而上学与科学特征的次级思维。要不然,神学就会从属于更原初的、另一层面的思想,并受其支配。这种从属性神学几乎不可能承担其责任,不可能完全地、自由地对基督教信仰作出批判性阐释。奥特也不认为我们应该把布道理解为原初思维,而把神学理解为次级的、"科

---

① 同上,第164页。

② 海德格尔,《什么是形而上学?》(德文,第八版),第50页以下。

学的"思维,从而严格区分布道与神学。因为这会使神学陷入主客困境之中,会使神学陷入主体主义的困境之中,从而歪曲对主题的真实理解。[①]

> 因此,海德格尔的思维解释对神学有何助益呢?在海德格尔那里,神学应当把自身、自身的思想理解为被这样一种主体所自由运用的东西:这种主体从主体主义角度观察客体,谈论这一客体。相反,神学应当把自身理解为相遇的一个要素,理解为与被思者的相遇:这种被思者向思想"显露"自身,从而决定思想。被神学所思者乃是信仰。然而信仰并非某种自在的东西;相反,信仰乃是对上帝的信仰。从事思维者本身也是信仰者。因此,神学思维乃是对信仰的思维与源于信仰的思维,即这种思维源出于相遇。当神学谈及上帝时,它对上帝的"谈论"并不是外在于信仰的相遇之外;相反,它根据相遇来言说。它对上帝的谈论乃是自我解释的、信仰的相遇。信仰希望阐明自身。神学即是这种信仰的运动:fides quaerens intellectum(寻找理解的信仰)。与源于相遇的思维不同的神学、与作为相遇的思维不同的神学,按照海德格尔的观点,只能被称为主体主义的与形而上学的神学。[②]

当人们参考一下奥特在巴塞尔大学的讲师就任演说(《作为祈祷的神学与作为科学的神学》),[③]就可以清楚地看到,奥特心目中的海德格尔的神学立场与源于神学本身的反思在何种程度合流了。神学被归于以经验为基础的科学之列,而有别于诸如以推理本身为基础的逻辑学和数学等先验科学。神学现在所阐释的"经

---

① 关于这一问题,请参看奥特在最近一部书《教义与布道》(Zürich,1961)第19页以下对福克斯的批判。

② 奥特,《思想与存在》,第173页。

③ 奥特,《作为祈祷的神学与作为科学的神学》[载《神学杂志 XIV(1958)》]。

验”乃是祈祷,因为,信徒在祈祷中“应答上帝的言语。这一应答契合这种言语……上帝本人的语言是以人的语言表现出来而被人听到。”[①]祈祷乃是上帝在其中可以被经验到的经验,这种经验不是一种心理现象,是上帝的言词在其中能够表现出来的一种应答,神学正是以这种对上帝的经验为基础的。

在这里,我们可以明显地感觉到奥特的理解与海德格尔对存在的理解有着结构上的一致。按照海德格尔的理解,存在把自身推入思想之中,并以“契合”存在的语言表现出来。恰如海德格尔在荷尔德林等诗人的语言中发现了用来思想的“文本”一样,奥特在同一篇论文中也通过解释坎特伯雷的安瑟姆的 *Proslogion*(《独白》,它是安瑟姆向上帝祈祷的“祷词”)来阐释他的见解。[②] 这篇祷文反映了奥特对神学的理解。“主啊,我在寻找您,请指点我吧!请显示出来吧!没有您的指点,我不可能寻找您,没有您的显示,我不可能找到您”(第一章)。在这里,神学与上帝的关系对应于思维与存在的关系(如海德格尔所看到的)。思负荷着命运这一特征(因为思是对存在的显露的回答;因为存在被给予了思并供思去思考),除了依据神学思维,几乎不可能得到更恰当的陈述。因此,正如诗歌最本真地反映了人的、作为处在存在的澄明之中的生存,祈祷这种样式最好地描述了信徒的存在之为对上帝言语的应答。

神学与祈祷的关系不必否定神学的批判性和严谨性,不必否定它的学术特征。诚然,神学研究的目的不是提供信仰圈子以外的人也可以信服的证据。然而,祈祷——作为对上帝之言的应答——的结构要求一个人在上帝面前对其神学阐述负责。正如一个人能够讨论先前的信条从而有责任重新肯定或修改它们一样,

---

① 同上,第 123 页。

② 还请参看奥特的另一篇论文《安瑟伦的和解论》[载 THZ,XIII(1957),第 183 - 199 页]。安慈(Wiheim Anz)(请见 ZTHK,Beiheft,1961,P57)以 Ernst Haenchen 的论文《安瑟姆、信仰与理性》[载 ZTHK,XLVIII(1951),第 312 - 342 页]为依据,指出:奥特对安瑟伦的理解没有根据,因为,根据安瑟伦的观点,神学之所以必要是由于诱惑。

与那些和上帝相遇的人以及与那些亲聆上帝言说的人一起展开神学讨论(教会教义学),也是完全可能的。神学责任的严格性表现为神学描述的严格性,即表现为神学言谈的系统性与方法论性质。因此,神学应被界说为由分析性陈述组成的体系,它的目的在于阐释与上帝相遇的经验(奥特依照“祈祷”对这种经验进行了集中论述)。

布尔特曼反对神学与基督教经验的这种关系。在《思想与存在》出版之际,布尔特曼在致奥特的信中坚持认为:与信仰有别的神学乃是一种客观化的思想。他借奥特的陈述来说明自己的论点:“只有神学才让上帝继续成为一个上帝”。[①] 在此,上帝不是作为上帝本身而被倾说的,而是作为一个上帝而被谈论的,因此,神圣的上帝成了一个中性的范畴,而不是个人的倾说对象(Personal Address)。布尔特曼论道:这种相对的客观化乃是不可避免的。诚然,信仰本身暗含了思想,因此,它们之间有着连续性。但是,这种连续性是悖论性的。神学一方面是信仰的相遇之自我阐释,另一方面,已从信仰的倾听姿态转变为反思性思维的姿态。讲演和论著不是神学家用以表明自己是信徒的证据,它们几乎是一种客观化的、“非信仰”的思维过程。布尔特曼感觉到奥特在某种程度上也认识到了这一点,因为奥特把神学描述为对个人生存境域的超越,因为奥特区分了神学的方法论反思与作为祈祷的神学。[②] 人们的确可以质问:奥特是否把他的论著看作神学?如果是这样,那么,在辩证的两极中,这些论著对客观化或方法论这一极的论述是否至少不如对相遇或祈祷这一极的论述呢?

① 奥特,《作为祈祷的神学与作为科学的神学》[载 THZ,XIV(1958),124]。

② 同上,第 130 页以下。

三、语言与解释学

对海德格尔的存在与思的讨论总意味着要对语言进行讨论。在海德格尔看来，语言（Sprache）这个术语不仅仅指发声的言语或文字语言。尤为根本的是，它与意义的传达有关。例如，某个事物的自我同一性向我们“言说”这一同一性，呼唤我们的思去契合这一言语，呼唤我们的言说去回答这一言说：这一言说从主题那里走向我们。[①] 因此，空洞无聊的言语不是真正的言语。另外，即使不发声，人也能言说。[②]

作为唤起思的东西，存在表现为本真的语言，作为“对存在的沉默声音的言语的回答”，思维“寻求”存在能够在其中“成为语言”，从而成为被传达的“言词”。[③] 像思维一样，语言植根于作为场所（即作为存在在其中可以澄明和可以被领悟的场所）的此在之中。早在《存在与时间》中，语言即被理解为“在此在的展开状态这一生存论状态中”有其根源。[④] 但是在后期海德格尔看来，这意味着语言不是作为人的活动而起源于人；[⑤]人的语言乃是人的一种回答，即回答存在对人的召唤。

海德格尔强调，他的语言立场不同于盛行于哲学与神学界中的语言立场。[⑥] 语言不得理解为具有符号（siegn）的功能，它不指出

① 海德格尔，《同一与差别》，第17页以下。

② 海德格尔的“语言”与通常所说的语言不完全一致，这一事实可能引起混乱。然而，当海德格尔未涉及人的言语时，他在某种程度上倾向于使用意指语言本质的术语，从而代替语言这个术语。这样的术语有：“召唤”（Ruf）、“鸣响”（Geläut）、“述说”（Sage）、“显示”（Zeige）。人在这些场合中扮演的角色乃是倾听的角色。

③ 海德格尔，《什么是形而上学》（第八版），第49页以下。

④ 海德格尔，《存在与时间》，第160页。

⑤ 海德格尔，《走向语言之途》，第249页以下以及其他各处。

⑥ 海德格尔，《论人道主义的信》，（德文版）第16页。

某个确定的内容(借助规范的声音)。语言也不得理解为具有表达不可言传的内在经验的功能,要不然,说话者的语言中表现出来的就会只是说话者本人,因而语言本身由于其派生的客观化腔调而总是不恰当的。海德格尔把对语言的这种理解视为次级的、结果性的。西方的特征即对存在的遗忘导致了"语言的堕落",即堕落为科学的术语。海德格尔本人把语言界说为"存在的居所",人生活于这个居所之中,思想家与诗人照料着这一居所(当他们的言语开展存在的显露时)。[①] "语言乃是存在的澄明与遮蔽的到达"。[②]因为,存在在其显现时要求注意自身、要求思想、要求回答。因此,当语言与存在的显示等同起来时,说话的可以说是语言而不是人:"语言说话"。[③] 语言自身说话,乃是人之所以有可能述说某个东西的条件,乃是人的本真语言之所以可能的条件。恰如人的特殊本质被卷入了存在的显露一样,语言也完全把人带入了它的事件之中,因此,他通过自身的言说而使存在的沉寂发出声音。语言需要人来充当它的扬声器,从而使用人。[④]

语言被理解为行动、道路。[⑤] 当人们折回脚步时,这条道路能够被见到。事物在其意蕴中出场,在其小"世界"中在场。诗歌正是以这种方式"召唤"事物。这个世界现在不是诗人的主观感受,而是存在者的历史意蕴。诗人所召唤的世界事实上乃是被存在着的事物本身召唤到诗人那里的。诗人谛听事物的存在是存在显露自身时所触动的沉寂颤音。事物言说其世界。诗人之应答仅仅是把事物本身不得不述说的带入有声言语(感觉迟钝者也可听到)。

① 海德格尔,《论人道主义的信》(德文版),第 5 页;《在语言的路途上》(德文版),第 267 页。

② 海德格尔,《论人道主义的信》,第 16 页。

③ 海德格尔,《在语言的路途上》,第 12 页以及其他各处。

④ 德语动词 brauchen,既有"需要"又有"使用"的含义。海德格尔似乎同时使用了这两个含义。

⑤ 海德格尔,《语言之路》,载《走向语言之途》,第 239 - 268 页。

因此,人的语言基本上是"应答",也具有思的负荷着命运的特点。源初思维即存在本身,亦即我们的语言要与之契政的存在。语言从存在到人类语词的这条道路乃是思与存在借以产生的真正维度。

依照对语言的这种独特理解,海德格尔对语言表说(linguistice articulation)的研究可以得到理解。海德格尔对词源学的兴趣,其主要目的不在于复活古代用法,不在于从语文学上准确地陈述各种术语在某个确定时期的用法(如前苏格拉底时期 a - letheia 这个术语的用法)。

> 问题倒是,依据语词的早期意义及其转变,捕捉语词言及的实在领域,反思这一领域,即把这个领域当作语词所命名的主题在其中运行的领域。语词仅以这种方式言说。通过与意义相联系的这一方式,主题把自身显示在思与诗的整个历史之中。[①]

诗人正是以此方式极大地启发了海德格尔,因为,诗人把他领入了一直为形而为上学—科学传统所关闭的领域,即把他领入了他力求入乎其中的领域。海德格尔不对诗歌作历史的、批判的理解,而是就主题问题与诗歌展开对话(诗歌使他能够接触到主题)。因此,诗人的语词不是我们研究的对象,而是一个事件。这个事件使我们意识到了主题,而且这一主题要求我们给予回答。关键问题不是解释者是否把自身局限于注释从而排斥随意解释。而是解释者是否成功地步入了从主题派生而来的、诗人的语词之运动中。关键问题是,他是否听到了诗人的语词所回答过的存在的召唤,即是否足够清晰地听到了那个召唤,从而应答这一召唤。理解某个文本就在于通过人的语言倾听那种言语不得不述说的,即倾听存

① 海德格尔,《演讲与论文集》(德文版),第 48 页以下。

在的显现:存在曾经唤起了那种语言,而且通过那种语言仍然在呼唤着我们。

海德格尔之所以如此关心语言,他把原因归于传统上称之为“解释学”的神学学科。

> 通过对神学的研究,我了解了“解释学”这一名称。那时我最感困惑的是《圣经》语言与神学反思性思想之间的关系问题。正是这同一关系即语言与存在之间的关系——如果你希望这么表述的话——完全困惑着我,使我无法理解。因此,我走了许多弯路,误信了某些理论,最终还是在枉费心机,不得要领……若没有这一神学根源,我永不会踏上思想之路。但是,根源仍然总是将来。[①]

后期海德格尔在这里似乎强调某种与《存在与时间》不同的立场,但又声称这一立场与他原来的意图是一致的。在《存在与时间》之中,“解释学”是依照“此在的存在的解释”、“生存的生存论状态的分析”来研究存在的。[②] 于是,海德格尔思想转折的部分原因在于:这种含义上的解释学消失了,海德格尔承认“解释学”这个术语也已经消失了。[③] 然而,正是在同一上下文中,“解释学”这个术语与语言联系起来了,从而得到了新生。

> “解释学的”这一说法派生于希腊语动词 hermeneuein。这个动词与名词性的 hermeneus 有关。借助于思想游戏(这种思想游戏之严谨的科学更为严密),人们可以把 hermeneus 与赫耳墨斯(Hermes)这位神祇的名字联系起来。赫耳墨斯是诸神的信使,他捎带命运的消息。Hermeneuein 即是捎带消息的

① 海德格尔,《走向语言之途》,第96页。
② 海德格尔,《存在与时间》,第37页以下。
③ 海德格尔,《走向语言之途》,第98页。

> 描述。之所以说捎带消息的描述,是因为描述本身也能够倾听某个消息。这种描述成了对诗人业已述说者的讲解——根据柏拉图的对话《爱奥篇》(534e)中苏格拉底的说法,诗人是"诸神的信使"……从这一切可以看出,解释学的东西显然主要不是指对消息的讲解,从根本上来说,它指的是捎带消息。①

如果说早期与后期海德格尔的解释学都与解释存在有关,那么后期海德格尔的解释所依照的是语言之路,而非此在的结构。存在与存在者之间的本体论差别向人提出了要求,人通过其语言的回答而契合这一要求。

解释学与后期海德格尔的语言理解之间的这种新的相互关系,为上帝的语言与人的理解之间新的相互关系提供了可能性。如果说在本世纪上半叶巴特主义者趋向于强调前者,而布尔特曼主义者趋向于强调后者,那么,以双方的统一为出发点的某种新神学的可能性似乎是可能的。这种可能性在埃贝林(G. Ebelling)的论文《上帝的语词与解释学》②中得到了纲领性的陈述。这篇论文为《新解释学》这部书提供了出发点(《新解释学》和《后期海德格尔与神学》是姐妹篇,同属于本系列丛书《神学新领域》)。

尽管奥特的《思想与存在》脱稿于海德格尔《走向语言之途》出版之前,但他接触了其中论语言的部分原稿。自从《思想与存在》问世以来,海德格尔致力于讨论新解释学。有关的论文是1960年的《作为现代神学基本问题的语言与理解》③(这篇论文从未发表过)。

> 解释学问题提出了这个问题:什么是理解?某个确定的

---

① 同上,第121页以下。

② 埃伯林,《上帝的语词与解释学》,载ZTHK(1959),第224-251页。

③ 奥特,《作为当代神学基本问题的语言与理解》。还请参见《教义学与布道》(1961),第10页以后。

文本如何能被理解？语言问题提出了这个问题：什么是语言的本质？某个确定的文本如何向我们言说？然而这两个问题殊途同归，实际上它们最终是一而二、二而一的问题。

奥特从这一相互关系推绎出了这个论点，即神学本质上是解释学：

> 神学本质上即在于不断地努力消除布道中的空谈，通过本真理解不断地努力展示主题，或发现通达主题的恒新道路。然而，这一努力的方向是双重的：一方面针对《圣经》经文的理解，另一方面针对福音在目前的可理解性。

这个论点引出了如下陈述：解释学基本上是"转译"（trans - lation）。其意思是把主题从当时传送到现在，正如过去的语言事件今天在我们的语言中言说一样。在此我们又不得不涉及词源学反思：希腊动词 hermeneuein 的含义是"使……得到理解"。基于这一主干意义，这个动词在用法上有三个特定的且相互关联的含义：说、解释、转译。[①] 后两个含义（说与理解）暗示语言问题与解释问题之间有着密切的关系，因为在使某物被理解这个宽泛的意义上，语言问题与解释问题都是"解释学的"。同样，后两种含义（解释与转译）之间的关系暗示了注经（exegesis）与转译之间的相互关联。但是在这一点上，德语用法的独特性被派上了用场。"转译"的德语词是 übersetzen，这个词在现代用法中仍然保留了在英语中也许比较罕见的一个含义。从河的一边乘船到另一边是 übersetzen——恰如基督教传说中所说的圣徒能够"转"入到彼岸，而他的肉身能够"转"入到如威斯敏斯特教堂等尘世的相应处一样。在德语的讨论中，这一用法旨在指出，解释的任务在于把经文的意义"运送"到

① 参见埃贝林的论文《解释学》，载《历史上的与现代的宗教》（第三版），第三卷（1959），第 243 页。

现代大众的生活之中。

虽然《圣经》注释用历史批判的方法没有实现它的目的，但《圣经》注释应当从新解释学反思那里学会勘察主题即上帝的启示，应当通过《圣经》对上帝言词的回答，而以注释者本人的语言来回答上帝的言词。尽管《圣经》语言与上帝的启示不完全相同，但却是对上帝言词的回答。《圣经》语言乃是通向上帝言词的语言之途。按照奥特的说法，是启示的语言"空间"。[①] 恰如人们在这个或那个历史性的、负荷命运的概念化中相遇存在一样，基督教的语言也不完全是无关紧要的或可任意选择的。相反，基督教的语言乃是上帝的言词借以向我们言说的历史性的、负荷命运的中介。同样，我们对上帝言语的回答不是抽象的，不是先于我们的世界或与我们的世界没有关系，好像它们是对某个已作出的回答的某种可有可无的、次要的、不完整的表述似的。相反，生存本身在本质上乃是语言学的，信仰产生于我们的语言之中：我们的语言乃是对上帝的回答——我们的语言不仅仅是我们对我们这种回答的次要表述。我们的语言的回答不充分性即是我们作为整体的回答的不充分性。这种不充分性有可能使人看不到我们的历史性，从而假定：语言阐述的"偶然事件"在某处将被运载到更真实的、"本质的"回答之中。我们的语言之局限性乃是我们的历史生存本身的局限性——当语言被理解为不仅意指我们的词汇，而且意指我们生存于其中、用于理解与运载意义的综合性中介时，情形更是这样。以前人们认为语言只是对内在纯意识的必然次要的、客观化的表述。由于语言摆脱了这一污名，语言与神学事业之间不再是契合与被契合的关系，它们之间获得了一种实质性的关系。

既然说话的基本上是语言，那么海德格尔对语言的研究方法则是力求理解像诗歌那样的具体语言现象。奥特推论，对语言的

① 奥特，《思想与存在》，第 190 页。整节请参见第 188 – 192 页（《神学中的语言》）。

神学反思不应表现为对神学主题的语言现象的抽象理解，而应表现为具体理解。因此，奥特讨论了"实践解释学"的事例即与具体《圣经》经文的相遇。他的目的在于依照这种经验进一步阐明神学与之有关的语言本质。在此意义上，我们可以在奥特《什么是系统神学?》这篇论文的两个具体例子中看出它们的方法论意义。然而，如果这种倾听《圣经》语言的解释学态度得以贯彻，那么，它就必须成为《圣经》学问的任务本身。完全可能出现这种情况：《圣经》学问会学究气地指出解释学态度缺乏历史批判的精确性，看不到所发事件的意蕴，从而反对新解释学，恰如它曾经反对巴特的《罗马书释义》一样。当然，海德格尔本人对诗歌的解释也容易引起同样的批判。这种批判已不少见[①]。然而，如果《圣经》学问与哲学思想一道参与这一事业，那么这两门学说之间的鸿沟便会搭起一座桥梁，就会出现通达神学的新途径。[②]

四、世界与救恩事件

人们可能记得，奥特的出发点是对布尔特曼的历史观的批判。在奥特看来，布尔特曼的历史观由于区分了 Historie（历史）与 Geschichte（发生史），因而最终会导致两个实在领域的二元论。因此，《思想与存在》把其立场界说如下：

一般而论，我们的问题乃是关于我们在信仰中所了解的、

① 参见 Löwith 所撰的传记《海德格尔：贫乏时代的思想家》（第二版），第 13 页第 13 注；Walter Uhsadel 对《走向语言之途》的评论［载《神学文献报》，LXXXVI（1961），第 217 – 221 页］也作了相似的论述。Walter Uhsadel 与 Emil Staiger 的《关于海德格尔的通信》很有价值，见载于 Staiger 的《解释的艺术：德国文献史研究》（Zürich，1955；第二版，1957），第 34 – 39 页。

② 我在《救恩史与澄明史》（载《福音神学》第 22 期，第 113 – 141 页）中详细说明了这一提议。

自己置身其中的历史之本质的问题,即关于上帝与人之间的历史的问题。[①]

因此,在《思想与存在》中,奥特在讨论存在时附加了一节关于作为"历史空间"的存在的论述,[②]目的是为把理解海德格尔的存在与神学的历史问题联系起来提供一个根据。当然,作为历史空间的存在概念,不仅仅是指存在者被放置("在历史中")的被动空间,相反,指的是存在为存在者提供"空间"。海德格尔能够说存在的"空间",因为存在使得存在者存在成为可能。把存在称为存在者的历史空间,这要求人们注意到:存在者从根本上来说具有历史本质,即具有历史性。由于存在者的存在是作为事件来发生的,因此,存在者的存在相当于历史的发生(occurrence),因而存在的空间性乃是"作为整体的历史空间,即一切事件的境域与总和"。[③] 如果说存在是思维与存在者之存在成为可能的条件,从而存在是思维与存在者之间的桥梁,那么,历史空间乃是全方位地理解实在的核心所在。

海德格尔业已注意到了存在所具有的各种历史层面,而这正好是奥特之所以称存在为历史空间的根据所在。因为存在不是一个有别于诸如生成、表象、思维、道德义务等历史性因素的静态概念,它也不凌驾于它们之上并与之对立。相反,存在包含着它们[④]。因此,海德格尔的旨趣在于把先前被理解为静态的各种范畴理解为历史的。Wesen(本质)不是静态的 essentia,而是一个"发生"事件;真理不是一种静态的相互关系,而是一种显露;physis 不是静态的自然界,而是存在者的、走向前来并且显露自身的存在。(希腊

---

① 奥特,《思想与存在》,第 27 页。还请参见奥特的小册子《历史上的耶稣问题与历史本体论》(《神学研究》,第 62 期,Zürich:EVZ - Verlag,1960)。

② 奥特,《思想与存在》,第 152 - 157 页。

③ 奥特,《思想与存在》,第 153 页。

④ 海德格尔,《什么是形而上学?》(第八版),第 17 页。

动词 phyein 的含义是“抽芽、成形、生长”。）存在本身不是静态的“是的状态”（is-ness/Seiendheit），而是一种显露。甚至存在与存在者之间的本体论差异也不是一成不变的区分，它本身也是存在的显露。

因此，传统中的静态范畴变成了意指存在事件的历史性概念。其结果是，“事件”这个词在海德格尔的哲学中本身也被赋予了更深刻的意蕴。“事件”的德语词是 Ereignis，这个词在词源上与 Auge（眼睛）有关。从“瞥见”这一词根含义，海德格尔引申出了这个含义，即在一瞥之间，把……召唤到自身从而拥有。[1] “事件”的含义最终成了“拥有”，它基本上是指存在与人相互拥有。存在被委托给了人，人是存在的牧羊人。为了实现自身，人必须委身于存在。存在向人的思想的显露、存在向人的语言的召唤，就是这种相互占有。正是在这种突出的意义上，存在的显露是“事件”。

如果说存在是作为思想与作为言说来发生的，那么存在于其中发生的第三个维度就是“世界”。在此，“世界”不是在事物赖以产生的场所（宇宙）这个一般意义上被使用的，相反，世界处于存在的事件之中，恰如这一事件唤起思与言说一样。思维、言说与世界不是各各不同、相互并列的三个维度；相反，它们是存在的唯一事件的结构，尽管在讨论中有着轻重之分，但它们在事件之中不可分割。

对海德格尔来说，如果存在总是存在者的存在，那么世界便总是物的世界。世界乃是物在本质上所具有的意义的语境。世界不是对物的姗姗来迟的解释，而是物存在的方式本身。因此，通过海德格尔对物的本质特性所作的分析，[2]人们能够领会海德格尔对世界的理解。

---

① 海德格尔，《同一与差别》，第 28 页以下。

② 请着重参见海德格尔，《物》，载《演讲与论文集》（1950），第 163 - 185 页。海德格尔在《同一与差别》第 9 页说，《同一律》这篇论文企图考察《物》所讨论的领域。《语言》这篇论文显然是以《物》的分析为前提的。

海德格尔的出发点是“物”(Ding)这个词的词源。相应地,德语动词 dingen(参考一下盎格鲁—撒克逊动词 thingan)的含义是法庭中的谈判,因此,名词 Ding 的含义是聚会中的话题(the issue at stake)。人们可能注意到,关于实物、实体的其他名称在很大程度上也具有相同词源。德语的 Sache、拉丁语的 res 与 causa 以及希腊语的 rhema 全都指向法庭中的议题。因此,物本来是充满意义的议题,把物看做完全中性的客观的实体,这种普通观点乃是这个词法随后的堕落。

海德格尔通过论及“物”这个词语原来的用法,阐释了“事”的原初含义,即指问题在其中处于危急状态的聚会本身。盎格鲁—撒克逊的会议这个说法 thing,仍保留在斯堪的纳维亚语关于议会的各种说法之中:Althing 或 Storting。海德格尔的出发点是,物是聚会。在物中,会聚了四重体的四个方面,海德格尔概述为天、地、神、人。在这一会聚中,物拥有了它的存在与意义。即拥有了它的世界。

例如,罐不可依照制作技术来定义,也不可依照罐底与罐壁所用的材料加以定义,好像这种材料就是罐本身一样。相反,罐必须依照其盛水与倒水的能力来理解。这就是罐的实际“本质”,是使罐之为罐的东西。对科学家来说,说罐子是空的,并不意味着这只罐实际上是空的,因为它充满了空气。然而,这并未更精确地说出这个罐,相反倒是没有看到罐的实在性。充满空气的罐从意义上来看是空的,即是说,它是为它的内容准备的。罐用来盛葡萄酒而不是空气。海德格尔依据罐反思了物如何是聚会。在葡萄酒中,大地的力量与太阳的热量会合在一起,从而为人解渴,为神供奉祭品。这个物通过聚合四重体而构成了世界。

“筑构、栖居与思”[1]对此作了进一步的发挥。这是,“筑构”

---

① 海德格尔,《筑构、栖居与思维》,载《演讲与论文集》(1951 年),第 145 - 162 页。

(bauen)在词源上的含义被说成是栖居。如果筑构为的是栖居，那么，栖居本身，作为人在世界中的生存之基本层面，又是对世界的"珍惜"、节约，使它成为它自身；确切地说，栖居是对世界的照料或供养。举例来说，从一座桥梁我们可以体会到"构筑"的这种最终的涵义。桥在这一点上"聚合"了两岸，为天空中的暴雨所产生的洪水提供了洪道，为行人提供了行道，而且当它把人浮托于急流之上时，同时也把他们托向神。这座桥聚集了四重体，为它提供了场所。这种构筑即是栖居，因为它珍惜或供养着大地。

海德格尔也可以把这描述为救护地球。因为，救护(retten)这个动词的基本含义是"消除"妨碍物成为自身的东西，使它自由地成为它所是。与控制着地球的技术不同，构筑救护地球，让它存在。构筑、栖居与照料存在之间的关系植根于人的生存本性之中，植根于人在存在的澄明中现身或栖居之中，因此，人是"存在的牧羊人"。海德格尔原先依照思维——作为人的本性借以发生的维度——阐释人的这一本性。现在，构筑与栖居作为人的基本结构和思处于平等的位置之上。

舒尔茨[1]从这种对物的崭新理解中看出了海德格尔思想转折中的核心要素。笛卡儿主义者努力使人成为万物所依赖的一个固定的点。这种努力可以描述为欲使人成为绝对的或"无条件的"人的欲望。"无条件的"的德语词即 unbedingt，含有"物"这个词，字面意义是"不依附于某物"。为了完整地把思想理解为以负荷着命运的方式被给予了人，后期海德格尔承认人是有条件的(bedingt)，是依附于物的，因为物聚合了四重体，而四重体又为人提供了世界。[2] 由于不再把人基本上理解为宇宙意义的主体，从而消除了形而上学传统的主体主义。诚然，这不会把人降低为这种意义发生

---

① 参《哲学评论》PHR，I(1953－54)，第221页以下。

② 参见海德格尔，《演讲与论文集》第179页："我们是有条件的(就这个词的严格意义来说)。我们已超越了关于一切无条件物的假定。"

于其上的纯客体,因为,当某物发生时,人是聚集着的四重体中的其中一体。物不再是无意义的实体,而是意义丰富的、核心的事件,人以及自然界介入这一事件之中,并从中发现他的历史性。物不会仅仅在物被人给予意义时成为符号。相反,当物发生时,意义是由物构成的,人介入了这一意义。

布尔特曼对生存历史性这一概念的使用,在超越笛卡儿时代的主体主义的过程中迈出了第一步,因为它指出了人的自我理解与人的世界之间有着基本关系。然而,这种历史性在很大程度上乃是世界参与其中的人的历史的问题:世界参与人的历史,恰如工具参与创造并使用这一工具的人自己目的性一样。《存在与时间》中的意义核心仍然是人。奥特论道,后期海德格尔把物理解为四重体的聚合,这种理解为神学对救恩事件的理解提供了更为均衡的尘世与天堂、神与人的意义结构,从而提供了更为恰当的相互关系。[①]

这也暗示着,对人有意义的东西不在物的世界之外,也不只是在边界上,相反倒在朴素的日常物即罐、桥、农夫的鞋之中。生存主义所具有的知识的、非宇宙的(a-cosmic)腔调将代之具有历史意义的具体躯体性。朋霍费尔呼吁在我们的救恩论中注重《圣经》的尘世性,而不是注重它的神秘的彼世性。这种呼吁似乎可以根据后期海德格尔找到它的具体答案。奥特设想了这样一种救恩论,即这种救恩论有其牢靠的基础,然而,根据海德格尔的四重体,这种学说又向神(作为尘世生活的一个维度)开放着。通过海德格尔,奥特打算恰当地阐述《新约全书》对救恩的末世学理解:即理解基督的肉身复活与上帝在尘世中的未来王国。[②] 这种躯体性对创世、圣餐、教会、预定、祈祷等都有其意蕴。

---

① 奥特,《思想与存在》,第 222 - 225 页。

② 参见奥特的小册子《末世学:一个教义学构想的尝试》(《神学研究》,第 53 期;Zürich,1958)。

对此，布尔特曼回答说，海德格尔心目中的"躯体性"[1]不得理解为物理学的物质性，而要理解为一个生存要素，正如布尔特曼在其《新约神学》[2]中所描述的保罗的肉身概念。物的纯粹形质被拒斥了，目的是使物的形器得到真正的理解。布尔特曼发觉自己遭人误解，因为他们的见解被认为割裂了生存与时空的关系。相反他强调，相遇与信念不完全是个人之间的相遇与信念，而是个人与命运之间的相遇与信念。人的历史不可能从自然界所发生的事件那里割裂开来。布尔特曼担忧奥特对神学的物质的躯体性的强调会取代或模糊这一生存躯体性。

布尔特曼论道，四重体中的神这一体不是如奥特假定的那样提供了超越的维度，这是一个"内在的超越"。[3] 奥特误解了这一点，从而重新陷入了对超越的形而上学理解。创世、预定与最终的赐福没有在海德格尔的四重体之中发现它们的结构性根据。福克斯(Ernst Fuchs)感觉到，尽管奥特一再否认。[4] 但是奥特之所以使用海德格尔的四重体，在于表明：人的生存永远面对着神或超越某个终极界限。福克斯认为这种做法乃是向自然神学的复归。[5] 弗兰茨(H. Franz)论道，海德格尔的思想与奥特对肉身复活的旨趣不可同一而语，因为，对海德格尔来说，肉体生存面对着死亡，这与复活的肉身几乎不是一码事，而且，对海德格尔来说，"物"不会死，因此不能被看做死亡与复活的肉身模式。[6]

---

① 布尔特曼区分了关于身体的两个术语：Körperlichkeit(肉身)与 Leiblichkeit(血肉生存)。

② 布尔特曼，《新约神学》，第一卷(New York, 1951)，第 192 - 203 页。

③ 在与 R. Scherer 的一次讨论中，海德格尔说道，哲学不谈上帝。确切地说，它所谈的上帝乃是一个升华了的世俗概念，它是某种内在的东西，绝非基督教的上帝概念。这次讨论记载在希雷(Heinz-Horst Schrey)的《海德格尔哲学对神学的意义》之中。这篇文章发表于《海德格尔对科学的影响》(海德格尔纪念文集)Bern，1949，第 16 页。

④ 奥特，《思想与存在》，第 15 页。关于四重体，请见第 224 页。

⑤ 见《哲学评论》PHR，VIII(1961)，第 107 页。

⑥ 弗兰茨，《海德格尔的思想与神学》，载 ZTHK，增刊 2(1961)，第 84 页。

因此,后期海德格尔的思想与神学的结构之间的关系显然仍需阐明。如果奥特的《思想与存在》只是有关海德格尔与神学之间的相比关系的一家之言而非定论,那么它当然有助于讨论。只是自奥特那部书问世以来,关于后期海德格尔的神学辩论才变得尖锐起来,而与奥特辩论显然是这种神学辩论的主要形式。当然,这种现象是不足为奇的。

海德格尔之思与神学之当前*

弗兰茨

一、海德格尔之思与神学之当前

在第一个章节中，我们要讨论海德格尔之思与神学之当前。这样做，我们的意思是要为后面的两个章节作一种方法论上的准备。

这也就是说，我们首先应该询问：按照何种可能的方法，我们能够把这两者（即海德格尔思想与神学）——作为主题或者并非作为主题——放在一起加以考察和探讨。亦即说，我们首先要简明扼要地描绘一下：在今天，一般而言，这种对我们的主题的两个部分之共同考察将如何在方法上得到运用，方可界定我们想行走的是哪一条道路。

总的说来，人们可以把今天在这里在很大程度上占统治地位的方法上的可能性概括为两组。当然，这两组可能性并没有被鲜明地划分开来，而倒是以不同的和多样的方式互相关联着。我们把这两组可能性称为：折中派和讥讽派（γλῶσσα）。最后，富克斯

---

* 本文是作者一九六一年二月三日在图宾根福音新教基金会上的演讲。眼下的文本还包括后来做的若干补充。但演讲形式仍保持下来了。为便于查找和为通俗易懂起见，作者为眼下的重印编写了更为清楚和完整的文献说明，此外，还补充了对此间出现的意见的简短提示。［本文原载 *Zeitschrift für Theologie und Kirche*（《神学与教会杂志》），Beiheft 2，1961，页 81－118；选自 *Heidegger und die Theologie*（《海德格尔与神学》），hrsg. v. Gerhard Noller，München，1967 年，页 249－289。——编者注］

(Ernst Fuchs)还提出了一个方案，这个方案虽然有时候可以让人们认识到上述两组可能性的某些特征,但在此却应作为一种与海德格尔的对话的特别尝试而得到讨论。

1. **折中派**(Der Eklektizismus)

折中派在方法上有意识地或者无意识地假定:海德格尔思想乃是一个思想体系,或是一种思想累积,或是一种思想储存,它是由各个部分组成的;或者说,海德格尔思想是一条带有各个思想发展阶段的思想道路。人们可以把这个思想体系(其各个部分、抑或这个整体、或其决定性的基础)或者这条思想道路(其各个发展阶段、或它所包括的整个路线、或它的基本特征)与一种可能的神学的思想体系或思想道路相提并论,对两者作一对照,并且可以追问:其中是否能够揭示出某些亲缘关系或者类似性("类比"),其中是否可能这样那样地发生一种影响,甚或已经发生了一种影响,或者,是否一种所谓的卓有成效的对话在此根本就是不可能的。《海德格尔对科学的影响》,这是一本海德格尔六十寿辰纪念文集的标题,[①]这个标题就是上面这种问题提法的总主题。

举例说来,人们在此断定,海德格尔思想的一个主课题乃是"生存现象"。而这个生存现象不也是神学的一个重要主题么? 只不过,在神学中,这个生存现象是从"神学的前提"出发被思考的,亦即是服从另一个先行标志(Vorzeichen)的。或者,恰如施赖(H. H. Schrey)在上述纪念文集[②]中所追问的那样,莫非这种"神学的前提"本来就根本没有"悄悄地"为海德格尔本人所"共思",还是,"至少作为情调内涵""一道回响""在诸如烦、畏、罪责和良知之类的概念中"?

这里,面对神学与哲学的这样一些亲缘关系,至少福音新教的

---

① *Martin Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften*(《海德格尔对科学的影响》),Bern,1949。

② 同上,页9。

神学家是摆脱不了某种不快之感的。因此,我们要说明的是:海德格尔所关涉的无疑只是一种形式的、神学上中立的分析,而神学其实具有某种判定(Qualifizierung)环节,诸如把罪责(Schuld)判定为罪(Sünde)。这种判定恰恰是由已给定的神学前提决定的,是由在此被加在括号之前的先行标志决定的。

或者,也许就连哲学分析所说的东西,也必须被理解为对信仰的先行领悟,当然,这是一种有待克服的、必须从其杂交的因素中脱身而出的先行领悟,但它恰恰是一种真正为神学所固有的先行领悟。对于作为信仰之先行领悟的此在之基础存在论分析的这种令人惊奇的适合能力,我们说到底也不能通过别的方法来加以说明,而只能通过下面这回事情来说明,即若没有《新约全书》,没有奥古斯丁、路德和基尔克果,这种分析便不可能形成。所以,哲学上的信仰之先行领悟就表达在那种关于人类的失败(Scheitern)的观念中,即人类在有关一种尚未获得的本真性的认识上的失败之观念中,这一点通过关于赦罪(作为对这种失败之过去的解脱)的布道而获得了它的合适的解答和解除。布尔特曼(Rudolf Bultmann)由此出发得以有所保留地把一种自然的神学的计划称为无可回避的计划。①

不管人们如何对付这些联系,如何对付这些相似性,人们肯定

① 有关此点,参看布尔特曼的 *Das Problem der "Natürlichen Theologie"* (《"自然神学"问题》)一文,载布尔特曼,Glauben und Verstehen,卷一,Tübingen,1933,以及以后各版本。不过,依然要注意的是,在布尔特曼的有关文章中,并没有假定对一种预先设定的自然神学(Theologia naturalis)的先行领悟,相反,哲学上的先行领悟的实际性作为诱惑倒是得到了反思,并且因此导致了一种自然神学的问题。但另一方面,我们必须追问,布尔特曼在别处[例如在 *Weissagung und Erfullung* (《预言与实现》)一文中,载 Glauben und Verstehen,卷二,Tubingen,1952,第一版,未经改动的第四版,Tubingen,1965,页 162 - 186]把失败描写为信仰的惟一准备阶段的方式——而且是这样,即,信仰本身恰恰就是对这种失败本身的有决心的担当——是否实际上就指示着一个假定,即一个在此方向上行进的、以现代哲学的(当然也包括路德和基尔克果的)某种领悟为指导的假定。

都能够在海德格尔那里为神学找到大量有用的东西,诸如:人类此在的"历史性"、作为此在之可能性的本真状态和亏损(Defizienz)、或者决断观念、或者对主体—客体模式的克服;或者,如果人们还更深入一步,就还有:存在之基督降临特征(Adventscharakter),也即有关作为发生事件、作为到达(Ankunft)、作为来临(Kommen)的存在的领悟,以及相应地作为本真的此在样式的将来性;或者,作为"海德格尔哲学对于神学的适用性"的真正"根据"的"愿有良知"(Gewissenhabenwollen),①诸如此类。

在此领域中的最为全面的尝试,新近已由巴塞尔大学的神学家奥特作出。② 奥特的探究是有计划的、全面的,而且带有某种完整性的要求,试图对海德格尔的迄今为止的思想道路(包括海氏所有的、往往受到某种冷淡对待的后期著作)进行一番追踪。尽管如此,我们仍然想把奥特的工作列入"折中主义"一派;因为奥特的主导性的观点,恰恰就是关于海德格尔的思想发展阶段对于神学之道路可能具有的成效的观点,他在那里甚至满怀希望地指明:海德格尔的思想本身可能就在通向一种名副其实的神学的道路上。③

与此相应,奥特并没有真正有条理地批判人们先前的做法,即把海德格尔的观点纳入神学中的种种做法,而只是把它们说成是阐释方面的误解。所以,奥特一贯地反对一种对海德格尔的主观主义的、"存在主义的"理解,并且使得那种关于作为无所不包的事件的存在的观念④变得对神学卓有成效,这样一来,他同时也就必

---

① E. Fuchs, *Hermeneutik* (《解释学》), R. Mullerschon, Bad Cannstatt, 1954, 1958 年第二版,页 64。

② H. Ott, Denken und Sein. *Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie* (《思与在:海德格尔之路与神学之路》), Zollikon, 1959。

③ 参看同上,页 40:"……与这位把先验的设问贯彻到底的思想家的对话,就可望为神学的研究工作带来丰硕的成果。"或者参看同上,页 149:"他(指海德格尔)可能注意到他自己的'思之思'的朝向本真的、真正的神学的运动么?"

④ 同上,页 153:"海德格尔所谈论的存在(海氏要追问存在之意义),根本上就是历史空间,就是一切发生事件的地平线和整体。"

定把海德格尔与巴特之间的距离明显地缩小了，而又把布尔特曼当作一个拘泥于现代科学的表象性—设定性本质的神学家，使之远离于海德格尔，使之比以往人们普遍认定的更远离于海德格尔。

奥特对海德格尔的阐释毕竟要比先前的阐释者"正确"得多。但是，他的方法的折中主义特点也许尤为明显，因为他试图利用海德格尔关于物之物性的观点，来满足神学关于作为上帝的一切道路之终点的肉身性（Leiblichkeit）的要求。据我看来，在这件事上，奥特恰恰又遇到了一种"阐释方面的误解"，[①]因为即使按照海德格尔对物的原本经验，物（Ding）与肉身（Leib）也是以决定性的方式作为本质上不同的东西相互归属又相互对立的。奥特的关于肉身性的耶稣复活的要求，按照海德格尔对肉身性的理解，必定要被理解为一种进入能死（Sterbenkonnen）之存在样式中的再生，而这对奥特来说不可能具有任何真正的意义。但若我们与奥特一样，把肉身性的与物性的混为一谈，那么，我们就不得不说，在海德格尔那里，物是不能死灭的。不能死灭的东西，就愈加不能复活了。[②]

不过，这已经太远地把我们引入了细节。我们必须就此结束对折中派的描写。只是还要说一点，折中派自以为在神学方法上是完全有理由的；作为神学家，人们其实不可能不分青红皂白地完全接受某一种哲学，而可以仅仅（也许按巴特的明确意见）——根

① 同上，页224－225。

② 这里提到的奥特的著作的末段，尤为显著地表明了这样一些从思想行为到神学主题的转送过程的后果：即一种对所有恰好与题旨相合的东西的纷乱抛掷。对这个末段的分析在这里会使我们离题太远，但这种分析必定能显明一点：完全撇开正确的或者错误的海德格尔阐释的问题不谈，在这个章节中所发生的事情恰恰在神学上是不可能的。如果说，在奥特看来，"按照'四重整体'（Geviert）的模式对《圣经》中关于肉身事物的全部陈述作一番解释"是可以"大有教益的"，如果这也能叫做诠注，即按照一种思想模式来解释《圣经》，那么，我们在神学中就接近恶劣的时代了。对奥特来说，重要的是克服那种对思想的分裂，即克服那种把思想肢解为"一方面是历史性的、另一方面始终还是自然主义的思想"的做法。这固然很好！但是，实际上恰恰按照海德格尔看来，这种分裂并不是一个偶然的思想错误，而是必须在"存在历史上"来理解而且只能如此来"克服"的——奥特知道这一点吗？

据为时代所限定的需要——暂时地利用这种哲学。而在奥特看来,如果有一种哲学值得称道地自始就在其哲学思想中为神学留出了一个空间,神学必须以其神学思想去充填这个空间,那么,神学家就愈加能利用这种哲学了。这样,神学——以折中主义的方法来行事——就能够在一切对话中原则上证明它对于哲学的独立性。

在此期间,受到奥特的著作的激励,美国的神学家们已经开始了这样一种尝试,即把海德格尔的思想应用到神学上,尤其是罗宾逊(James M. Robinson)在其《救恩史与澄明史》一文中做了这样一种尝试。[①]

我们在此只探讨一下罗宾逊的这篇在某些方面具有典型意义的论文。在罗宾逊那里,许多神学家的心愿获得了一种特别无忌无畏的和直白坦率的表达;这许多神学家想利用海德格尔思想,以便通过基督教的改头换面使海德格尔思想效力于教会的宣道,改善教会的宣道。

罗宾逊认为,在每一个时代里,看来都有"一门神学学科超出了它自己的界限,因而与一个时代的普遍的精神史潮流结合在一起,以至于它作为神学的中心表现出来"。他猜断说,对当代神学而言,《旧约》研究可能成为热门;并且他把海德格尔思想视为"普遍的精神史潮流",特别地呈现出一种合作的前景。这样一来,朋霍费尔(Dietrich Bonhoeffer)的呼吁,即有关一种对《圣经》概念的非宗教的阐释的呼吁(这种阐释适合成年人的世界),在这里(亦即

---

① 见 *Evangelische Theologie*(《福音新教神学》)杂志,第二十二年度,1962,页113以下。——关于这一点,可参看 J. M. Robinson 和 J. B. Cobb 两人编辑的 *Neuland in der Theologie*(《神学新大陆》)丛书中的第一卷:*Der spatere Heidegger und die Theologie*(《后期海德格尔与神学》),Zurich,1964。该卷除了 J. M. Robinson 的一篇导论性的、详细讨论文献的评论文章外,还包括奥特的以 *Was ist systematische Theologie?*(《什么是系统神学?》)为题的纲领性文章,以及四位美国神学家发表的看法。

可能通过对海德格尔思想的采纳)也能获得响应了。[①]

我们姑且不管那种对此间已经变成口号的朋霍费尔的说法的损耗。让我们来关心一下,罗宾逊到底是如何利用海德格尔思想的。"为什么竟是存在者存在而不是一无所有?"这是海德格尔所探讨的基本问题。这个基本问题被罗宾逊不假思索地解释成那种"惊讶",也即"惊讶于上帝存在而绝非不存在这样一回事情",这被称为"根本的上帝经验"。相应地,按照罗宾逊的看法,"海德格尔想重新激活的"存在问题就"包含在《圣经》的创造观念中"。救恩史(它被理解为澄明史)在罗宾逊看来就在《新约》中达到了顶峰,因为存在作为"复活或重新创造的原始奇迹"而自行解蔽。当罗宾逊确认,语言在海德格尔看来不能被理解为源出于思维主体的东西,而倒是必须理解为源自自行解蔽的存在的东西,这时候,罗宾逊无疑就超越了存在主义对海德格尔的误解,而接近于一种比较适当的对海德格尔的理解了。然而,罗宾逊又主张,"这样一种语言"早已在《旧约》的某些感恩祈祷模式中得到了表达,这时候,他又得出了折中主义的错误结论。罗宾逊进而认为,"在海德格尔和《圣经》看来"(原来如此!)"这种语言的功能乃是揭示出人类之完整性、人类之得救(Heil)",而这种完整性又能够在海德格尔的"四重整体(Geviert)之概念"[②]中重新找到。

如果说罗宾逊的思考方式的折中主义性质是明摆着的事,那么,我们就必须具体地追问一下:

一、海德格尔明确地指出,《圣经》的创造观念是不能与思想的基本问题相统一的,[③]这一点应如何解释呢? 如果海德格尔把《圣经》的创造观念完全理解为一个关于创造世界(fabricatio mundi)的

① *Heilsgeschichte und Lichtungsgeschichte*(《救恩史与澄明史》),同上,页138。

② 后期海德格尔提出"天、地、神、人"之"四方"相互照映、相互居有的"世界游戏"(Weltspiel)说,并以"四重整体"(Geviert)标示世界的运作。——译注

③ *Einführung in die Metaphysik*(《形而上学导论》),Tübingen,1953,页5。

观念,并因此避开这个观念,那么,人们当然可以满足于这样一个断言:海德格尔对《圣经》一窍不通;而如果我们依然想使海德格尔的思想有益于《圣经》之阐释,那么,我们就必须在这一点上比海德格尔对自己的理解更好地理解海德格尔。但是,一种对《圣经》以及《圣经》中关键的创造观念一窍不通的思想却依然可能有益于人们理解《圣经》,这样一种思想又是什么呢?

有鉴于上述实情,我们倒是可以猜度:在存在问题的视域中,创造报道(Schopfungsbericht)绝对只能被理解为一个关于第一因(causa prima)的定律!但这样一来,我们神学家就不得不努力在一种不同于存在问题之视域的视域中来理解创造信仰了。海德格尔本人看来十分清楚这一点,因为他向我们神学家建议的正是这一点。海氏强调,创造信仰与思想的问题没有任何关联,"因为它根本就无法取得这样一种关联",因为在此问题中被追问的东西"在信仰看来只是一桩蠢事"。[①]

二、由此出发,我们或可进一步问:"惊讶于上帝存在而绝非不存在",这样一种惊讶是否真的是一种"根本的上帝经验",或者毋宁说是神学家罗宾逊的一个幻想产物呢?再者,在这种所谓的对上帝的基本经验中道出了某种十分不同的东西,不同于在思想的经验中道出的,这乃是在一个惟一的字母(即字母"s")的缺失——初眼看来是微不足道的——中显示出来的[说的是"……而绝非不存在",而不是"而绝非无(Nichts)"]。[②] 如果说在罗宾逊的幻想产物那里,只有一个个别存在者(即以色列民族)的生存或者非生存遭到危险[也许是在莎士比亚的"存在还是不存在"(to be or not to be)意义上,但与罗宾逊的猜测相反,这是与海德格尔的问题提法

① 同上,页6。

② 这里前一个短语"……而绝非不存在"(…und nicht etwa nicht ist)用的是副词"不"(nicht),后一短语"……而绝非无"(und nicht etwa Nichts)用的是名词"无"(Nichts),故作者说前句缺失一个字母"s"。——译注

毫不相干的],那么,在由海德格尔制订出来的问题中所追问的就是:作为与存在者完全不同的东西的存在,而且也即归属于存在的无,归属于解蔽的遮蔽!不假思索地把某个个别存在者记入这个思想问题中,这种做法只能被称为质朴的折中主义的任意之举。

当罗宾逊断定,在海德格尔所指出的那些向来命运性的、在其中给出存在的特征中,"对海德格尔来说十分关键的那种存在之解蔽,亦即'历史'……付诸阙如",这时,罗宾逊对真正的疑难问题是有所接近的。不过,罗宾逊认为,之所以会这样,也许是因为恰恰诸如"历史"这样一种东西并非来自"西方哲学传统",而倒是来源于"圣经思想的'历史性'(historicality)"。因此,对海德格尔来说,"历史"就是那种关键性的存在之解蔽,由之而来,他得以把西方哲学思想的一切概念纳入到有待思的东西(即"历史")的方向之中来加以审查和深思。

可见,海德格尔的概念对于神学的适用性在这里又一次得到了论证,因为(在罗宾逊看来),反过来讲,海德格尔其实就是从《圣经》—神学传统中接受了他的关键的推动力的。

于是,无论如何,"历史"这个概念实际上至少更适合于大致地标示海德格尔力图当作有待思的东西来究问的东西,亦即当作这个给出存在的"它"(Es)来究问的东西。"有存在"(Es gibt Sein)[①]这个句子以海德格尔的说法实际上就可以说成:"历史"给出存在,历史作为起支配作用的和世界化的东西(das Waltende und Weltende)端呈或者递送出存在。

此外,一个一目了然的事实是,在任何时候,海德格尔在其思

① 在日常德语中,es gibt 是无人称的习惯用语,表示事物的状态性存在("有"、"存在着"),相当于英语的 there be。海德格尔所谓的"有存在"(Es gibt Sein),则又取 Es gibt 的字面意义,即"它给出"。关于此点,可参看海德格尔:*Zur Sache des Denkens*(《面向思的事情》),Tübingen,1976,第二版,特别是其中的《时间与存在》一文。——译注

想道路上都从《圣经》—神学的传统中得到了启发。[1] 而且,诸如"时间"、"时间状态"(Temporalitat)、"实际性"、"历史"以及"历史性"之类的东西,无疑是从这种来自圣经思想的启发中产生的。

但另一方面,由于海德格尔(至少在其后期的思想道路上)明确地、突出地并且毫不含混地回避《圣经》—神学思想,因此就产生了下面这个问题:说圣经信仰的核心结构十分显然地——正如在海德格尔看来可以表明的那样——是"可世俗化的",这必定意味着什么呢?

举例说来,布尔特曼在其讨论自然神学问题的文章中[2]已经提出了这个问题,而且得出了一个结论;对于他的这个结论,我们也许可以把它概括为这样一种自由的表述:圣经信仰的结构只能是可世俗化的,因为这些结构在某种预备形式中(亦即在一种先行领悟中)本来就为人所拥有。这一点也许可以以一种否定的自然神学的形式,借助于畏和烦的概念,相当合乎逻辑地得以实施:人本来就知道他的局限性、他的失败、他的非本真性,而且因此面临这样一个决断——是在混杂的自负中"下决心"掩饰他的局限、失败和非本真性呢,还是通过恩典和宽恕当下收受本真性?

然而,如果不再是畏、烦以及被抛状态遭到了危险,而倒是"历史"遭到了危险,那么,上面这种做法就有些难以贯彻了。也就是说,在这时候,恰恰是"历史"这一结构必须同样否定性地得到联结。即便历史已经从过去的角度或者线性地从一种救恩计划的角度被理解为"规律"了,也会出现这种情况。这时候,历史就归于《旧约》一边,必定与末世论对立起来,而耶稣基督必定被理解为历史的终结。于是,同样顺理成章地,《新约》也就必定否定性地受到

① 有关此点,参看 O. Poggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*(《海德格尔思想之路》),Pfullingen,1963,页 36 以下,以及别处。

② 参看 *Glauben und Verstehen*(《信仰与理解》),卷一,页 294 以下。

招呼,被理解为失败之历史。[①]

但如果——再次用简短的代码来讲——"历史"这个结构在后期海德格尔那里被看做向来不可支配地自行发送的东西,而这是在对那种在希腊悲剧和荷尔德林那里被经验的东西的深思中得出的看法,那么,上面这一点就又将变得不可能。这时候,我们剩下可做的事情,就只是在一定程度上硬说海德格尔有一种魔术师的特技,他用这种特技从《圣经》思想中窃得一张王牌,以便把它当作自己的牌或希腊精神的牌打出来——或者倒是我们神学家已经完全重新地追问了那个在《圣经》信仰中要求着我们的东西。但这样一来,我们就必须放弃去追溯"历史"这个结构(作为确定这种要求着我们的东西的辅助手段)。

把思想的这些结构纳入信仰经验之中,或者想把它们取回到信仰经验之中,这种廉价的、折中主义的做法诚然不失为一种巧妙的解决方法;但是,这对思想是一种海盗行径,对神学是一种不忠。

这里我们还得补充一个提示,指出一种来自完全不同的神学方向的尝试,即试图把海德格尔搞成一个赞成某个神学要求的同盟者,而同时又力求把海德格尔的思想与神学严格区分开来,但又没有以令人信服的方式成功地做到这一点。

诺勒尔(Gerhard Noller)——根本上也是折中主义的——对海德格尔的兴趣多半在于:海氏"克服了人类学的思维"。这一要求其实也是由诺勒尔在一篇题为《克服人类学思维的存在论的和神学的尝试》的文章中成为论题的。[②]

诺勒尔成功地作了一些有说服力的分类,但在其中,诺勒尔有

---

① 关于此点,参看 E. Fuchs, *Christus das Ende der Geschichte*(《基督,历史的终结》),载 Evangelische Theologie ,1948/1949,页 447 - 461。此外参看布尔特曼,《预言与实现》,同前,页 162 - 186,最后可参看布尔特曼, *Geschichte und Eschatologie*(《历史与末世论》),Tübingen,1958。

② 载《福音新教神学》,同前,第二十一年度,1961,页 483 - 504。——有关此点,亦可参看 Noller 的博士论文,题为 *Sein und Existenz*(《存在与生存》),München,1962。

时候对某些东西作了过于粗糙的归类(例如,他说:"上帝、世界和人在海德格尔思想中就是存在者。"也许这话并不多么要紧,但说"世界"是一个存在者,这却是一种与海德格尔思想格格不入的,其实是对立的观点)。西方形而上学思想——诺勒尔对海德格尔在《康德与形而上学问题》中所做的探讨作了系统化——据说可分为三阶段,即宇宙论阶段、神学阶段和人类学阶段。(希腊哲学的)宇宙论阶段首先发起了一般形而上学(metaphysica generalis),一般形而上学关乎 ens commune,即普遍存在者。"以中世纪为基本阵地的"神学阶段发起了特殊形而上学(metaphysica specialis),它主要关乎最高存在者。最后,在现代的基本阵地中,人成了一切存在者的基础。

按照诺勒尔的看法,我们必须抵制这种错误的发展程序。而且在这里,神学可以向海德格尔学习,也即学到"重新开始并且克服人类学思维的勇气"。带着某种自得,诺勒尔确认,"解神话化的神学"(布尔特曼及其学生)虽然以海德格尔为依据,但却误解了海德格尔。诺勒尔虽然并没有想径直乞灵于一个现在必须得到正确理解的海德格尔,但他始终都把海德格尔思想看作一个受欢迎的论据,标志着人类学思维的时代趋于终结了。

奥特有关比较类比(analogia proportionalitatis)(即信仰之于上帝犹如思想之于存在)的观点,虽然被诺勒尔接受下来,把它当作一种进步(相对于那种关于基督教必须重新鉴定的"形式结构"的谈论),但诺勒尔又认为,这里的问题必定不在于类比,而在于"竞逐"(Konkurrenz)。在诺勒尔看来,我们在神学上不能说"*上帝存在*"(Gott ist),而必须说"*上帝存在*"(Gott ist),而且就此而言,对他来说重要的是"重心的设定"。"助动词 sein 不可以成为名词 Sein"。[①]

① 在德文中,"是"(sein)系动词(助动词),而名词"存在"(Sein)则系动词的动名词化。——译注

在诺勒尔的上述句子背后，可能隐藏着我们的论题的真正难题。尽管如此，我们仍认为在此谈论“可以”和“竞赛”是错误的。所谓“竞赛”，意思其实还是：在哲学与神学中，人们根本上关涉到相同的或者相似的思想结构，唯独始终有另一件主要事情，即哲学与神学相互竞赛并且相应地是能替代的。进而，神学乃是判定何者“可以”或者不“可以”成为主要事情的法庭。我们下文还将再次碰到的赫拉克利特的设问，即Ἓν是否应得宙斯之名，这种设问现在恰恰不是《圣经》神学的设问。因此，更合乎实情的做法是，不谈竞赛，而说对立（Konfrontation）：信仰之神学对立于存在之思想（当然是处身于相同的途径中，亦即处身于世界之中），而成为对那种完全“本己的置于真理之中的方式”的“钻研”，即一种显然同样地“思考着—追问着的钻研”（有关最后这两处海德格尔引文，参看诺勒尔的文章的最后一节，那里亦有出处）。

着眼于我们的论题，我们还要简短地描绘一下第二组方法上的可能性。

2. 讥讽派（Der Glossismus）

各位务必原谅，除了讥讽派（Glossismus）这个独有的有些令人奇怪的新创词语之外，我找不到任何更合适的名称了。我以此所指的意思，可在下文得到描述。[1]

我们知道，海德格尔的思想以一种十分独特的语言向我们说话。我认为，我们不能把海德格尔的这种独特的语言当作个体的“文体”[2]来加以评判，这就是说，这种语言并非直接源自一个在文体上独特的个体的语言上的歇斯底里，而不如说，在这里有某种对思想来说必然的东西发生了。我认为，这就要求我们实事求是地

---

① 我们在此段落中不作文献说明，因为讥讽派乃是一个普遍现象，其起因就隐藏在我们每一个人中。讥讽派植根于早就流行的对于作为γλῶσσα（有“口才、口语、方言”等意思。——译者）的语言的领悟之中。

② 可见奥特，《思与在：海德格尔之路与神学之路》，同前，页12。

并且有所运思地去忍受这种必然的东西的急迫性。这也就是说，我们不可能——比如说——用德国唯心主义的语言来描述海德格尔的思想（就像奥特所尝试的那样），以便（举例讲来）使之获得一种普遍的科学的公共性。倘若这是可能的，那么，人们就必定会期望海德格尔自己做这一点。海德格尔其实绝没有随意离弃他在《存在与时间》中的这个开端。所以，如果我们想一起思考，我们就势必将投身于海德格尔的语言之中。然而，这当然不可能意味着，我们能把海德格尔的声音（voces）保存下来，以便能脱离其思想道路而任意地利用这种声音，并因此飘浮无据地对之乱加指摘。做这样一种"嚼舌头"（Züngeln）的诱惑委实是太大了，因为每当我们随我们的观念一道陷入一种无计可施的境况中时，恰恰就会出现这种情况。这时候，我们会用听起来神秘的、使无辜的听众感到惊愕的诸如"解决"（Austrag）、"差异"（Differenz）、"本有"（Ereignis）、"转向"（Kehre）、"关联"（Bezug）、"隐匿"（Entzug）和"澄明"（Lichtung）[①]等等之类的语音学，来掩盖我们的窘境，填塞观念上的裂痕和突变；人们以烦、沉沦状态、整体存在、生存畴、虚无、跳跃、被抛状态和遥远之本质等等，也做过同样的事情，好在这个时期已经过去了。如果人们把海德格尔的话语片段交付给一台电脑，以便从一种电子语言那里获知其话语片段（使它们熟练地相互旋转起来），这时，尽管按照概率计算在某个时候甚至可能有某种有用的和令人激动的东西冒出来，但这样做丝毫无助于人们对海德格尔的理解。

这里，在另一方面无可争辩的事情是，神学的困难也是适当的言说的困难，亦即一种翻译的困难，就是把它翻译为我们时代的语

---

① 这些词语属于后期海德格尔的基本词语。其中尤为令人费解的是"分解"（Austrag）和"本有"（Ereignis，或译"居有事件"、"大道"等）两词。关于这两个词语以及有关的思想论述，特别可参看海德格尔的《同一与差异》、《走向语言之途》、《面向思的事情》等书。——译注

言或者翻译为当下具体情境的语言的困难。因为海德格尔被视为关于我们时代(κατέξοχήν)的哲学家,而且此外还端出了一种对此在之情境的分析,故可想而知,也就是要把它翻译为海德格尔的语言。无论如何,这一点并非完全缺乏一种合法的必然性,只要我们在神学中的确必须展开讨论的话。而且在当前,真正的讨论其实总是处于一种历史性的境况之中。但在今天,思想本质上却是以海德格尔的语言对我们说话的。

3. 另一种解释学方案[①]

但我们不想继续停留在这一点上,而是要来关注一下富克斯的一种解释学方案,诚然,在这里,我们只能来谈谈他的这个方案所包含的一种——正如富克斯所谓——与海德格尔思想的"平静的对话"的尝试。[②] 富克斯并不是简单地进行"阐释",而是生动地思考他自己的观点。从他自己的观点出发,富克斯在其神学解释学的新开端范围内为海德格尔指定了一个位置。富克斯认为,我们必须在聆听《新约全书》时,认识到语言的内在过程乃是上帝之话语的程序,他并且说:"一切都系于这种话语!"于是,按照富克斯看来,人类此在的历史现实性就包含着这样一回事情:"前历史地""曾在的"(引号为富克斯所加)话语历史性地失败了。"但如果它失败了,那就会产生出关于上帝的问题"。由于——始终还按照富克斯的观点来看——海德格尔哲学本质上蕴含着关于上帝的问题,所以,它必须被理解为"对话语之成功或者失败的悲叹"。因此也就是说,海德格尔的语言成了这种对话语之失败的悲叹的表达,而且海德格尔因而就在这种悲叹语言中别具一格地走向本真的语言,走向上帝之话语。

但是,主体—客体之模式却阻止着我们在为话语的失败悲叹之际走向上帝之话语。不过,海德格尔在悲叹着走向圣言的途中,

① 原文本无标题,现有标题是编者所加。——编者注

② 参看 E. Fuchs,《解释学》,同前,这里特别是第五章,页 67 - 72。

已为我们"准备好了我们所需要的术语,如果我们想结束这种主体—客体之模式的话"。[1]

如果说海德格尔以他的悲叹虽然行进在通向语言的途中,但毕竟还只是在途中而已,那么,这种本真的语言已经历史性地在耶稣身上开启出来了。如若我没有误解富克斯,本真语言的这种历史性的开启就在于一种语言之判定(Qualifizierung der Sprache),亦即在于作为爱之呼声的判定中。在富克斯看来,随着这种语言之判定,评价和判断的能力(恰恰就是判定的能力)也就获得了优先地位,[2]这是从前——只要悲叹还只是在途中——还完全不可能有的情况。

如果我把我在富克斯那里发见的东西称为一种语言之判定,那么在此就应当回忆一下我上面已经介绍过的东西,那是一种在神学上中立的、形式的分析,这种分析是通过摆出神学前提而得到判定的。诚然,在富克斯那里,一切并非如此形式主义地发生的。悲叹之语言其实真正说来也并不是神学上中立的,它其实在行进途中,并且蕴含着关于上帝的问题。甚至悲叹之语言也并非不合格的。它其实本质上是十分合格的,也即恰恰作为悲叹是合格的。但正是因此之故,这种悲叹之语言其实十分适合于成为对下面这回事情的"准备",即被改造为爱或恩典之语言,从而由此得以成为本真的语言;而通过本真语言的开启,关于上帝的问题,即悲叹,就沉寂无声了,因为存在之真实降临(Advent)通过爱对悲叹的召唤而自行澄明,从而得以把它从悲叹转变为谢恩(Dank)。我们也可以说,失败之语言乃是信仰之语言的准备。虽然我们获悉,富克斯并没有说悲叹召唤爱,而是说"爱召唤悲叹"。但在我看来,这两种关于"落差"(Gefälle)的可能性之间的关系,在富克斯思想的令人难忘的多层面性和独立性中并没有得到明确的廓清。

---

① 同上,页70。

② 同上,页72(第五章,第七段)。

所以,尽管如此,其中还是隐约地透露出古代辩证神学的模式,恰如在另一方面,对于第十首杜伊诺哀歌的旋律特点的成功联想,特别地也构成了这一全新的方案的诱人之处。

我必须承认,早在多年以前,富克斯的思想对我来说就成了一种重要的激励,它促使我进行共同思考和继续思考。但如果说我——用富克斯的话来讲——也使谢恩之语言成为真诚性(Ehrlichkeit)的语言,那我就不能隐瞒:通过这种继续思考,我后来还进一步远远地被带开去了。今天我已经不再相信,我们可以把海德格尔奉为“悲叹之王”(Klage - Fürst)。其实,海德格尔本人断然地拒绝把自己理解为失败之哲学家(Philosoph des Scheiterns)。

富克斯会说(也许带着某种指摘),海德格尔直到今天为止还没有让人们认识到他的本真意图,因为我们在“平静的对话”中进行解释之际,必须努力揭露海德格尔的语言的“内在特征”,尽管我们在这里必须尽可能地动用我们自己的“词语贮存”(富克斯语)。[①]

在此期间,富克斯发表了一篇关于奥特的著作的评论文章。[②]诚然,富克斯在文中强调,他的《解释学》一书的“海德格尔章节”早在一九五〇年就已经写好了。富克斯藉此决不是想说,他的海德格尔章节早已过时,以至于不必再加以讨论了。尽管如此,我们却并不想把它固定在他过去的那些表述上,并且必须为自己保留一点,即从像富克斯这样一位以海德格尔为着眼点的生气勃勃的思想家那里,还能听到某种不同的和全新的东西。而且实际上,富克斯对奥特的评论的确包含着一系列重要的意见。

当然,另一方面,在方法上,我们并不认为下面这种做法是可能的(这是富克斯现在做的),即直接采纳海德格尔的“四重整体”

---

① 同上,页130。

② 参看 E. Fuchs, *Denken und Sein?* (《思想与存在?》),刊于 Philosophische Rundschau, Tübingen, 1960, 页106 - 108。

(Geviert)概念,以便重新(以"存在、时间、词语与作品")充实之。且不论这种做法的可疑性,其实恰恰是这个"四重整体"概念还太过"新鲜"了,亦即它想说的东西还太少地得到散布,以至于人们还不能开始改造之。

但意味深长地,富克斯针对奥特批判性地提出了一种怀疑,即对"本质空间"(Wesensraum)概念的神学合法性的怀疑。这里我们完完全全地赞同富克斯,其实,我们还想把这一点彻底化。富克斯说,凭着一个"先验地被确定的本质空间",人们对付不了关于他的"四重整体"的"真正激动人心的问题"。因此,这个"先验地被确定的本质空间"只不过是一个不充分的范畴,的确,这个不充分的东西也许只是先验的确定。而我们的决断却涉及——正如我们下面将看到的——原始的本质之空间(Wesens - Raum)本身!

此外,富克斯的评论中还有意味深长的一点,乃是"类比问题的解决",它是富克斯在此"以论点方式暗示出来的"。照此看来,类比只在语言的具体化中才获得意义,这在神学上"只有具体地"、亦即"只有在对耶稣基督的洞察中才能得到推动"。确实如此!但富克斯难道没有处于这样一个危险中,即随这种问题的"解决",也释放出那种内在的张力,这种张力保持在耶稣语言中,其实它根本上只有通过耶稣之"言说"才变得迫在眉睫?如果说奥特通过他对类比观点的系统化而使这种张力完全失落了,那么,我们其实在巴特那里也就已经担心:在他的思想过程的遥远的箭头飞行中,张力——它不会与信仰类比(analogia fidei)一道消失,而总是"偶在地"才刚刚到达——慢慢地失落了,这使得他当时向巴尔塔萨(V. Balthasar)和汉斯·昆(H. Kung)让步。

最后,我们必须无条件地赞同富克斯的一点是,"对海德格尔的阐释"应当导致对这位思想家的追问。富克斯对这位思想家提出了一些问题,是在他的评论的结尾提出的,问题是:"这位思想家最终何时放弃存在之思?如果他已经经验到存在在说话,那么他其实就会理解他为什么如是被追问。神学家(恰恰包括巴特)知道

作为'为……存在'(Sein fur...)的存在。"但凭这两点,这位思想家几乎还不会受到触动。因为一方面,其实恰恰是海德格尔把思想理解为一种契合(ὁμολογεῖν),亦即对逻各斯(λόγος)之言说(λέγειν)的应合(Entsprechen)!另一方面,恰恰是从海德格尔出发,存在才能够被理解为"为……存在",亦即"……的存在"(Sein des…)(既是宾语第二格又是主语第二格!)以及"向……存在"(Sein zu…),因为海德格尔其实也能够谈论存在之"恩惠"(Huld)和"恩宠"(Gunst)。[①] 因此,我们并不清楚的是,应当在何种意义上用"为……存在"来标示那种向神学的转变(μετάβασις)。对于这位思想家的问题,也许只有当它同时也是对有待思的东西本身的关键的(我们是否应说"定向的"?)问题时,才成为真正决定性的和彻底的。而唯当我们与海德格尔一道"在途中"并且亲身去遭受"歧途"时,上面这一点才有可能。

由此已经暗示出我们自己的追问"方法"。这种方法(μέθοδος)就是:我们想随海德格尔一道上路,并且同时把我们的有所说明的精神引向质朴的知觉。这本身乃是最简单的事情,但似乎又是最艰难的事情。在途中,亦即在世界之中。恰恰在这里,我们要作出决断,我们作为神学家不得不作此决断。

"海德格尔之思与神学"——我们并非要追问,我们是如何设想这种关系、如何正确解说这种关系的!让我们首先就海德格尔本人来究问:他着眼于神学有什么要说。且让我们放弃我们的精神漫游,让我们保持严格,并且首先以海德格尔著作的文本为依据。

当然,我们也不能拘泥于个别引文的所谓的字面意义(sensus litteralis),而倒是必须去追问:应如何从思想角度来理解海德格尔当时着眼于我们的论题所讲的话。

---

① 参看海德格尔,*Was ist Metaphysik*?(《形而上学是什么?》),Frankfurt,1951,页44以下。

我们作为神学家从信仰角度应当如何看待这一点，这个问题说到底并不是从某个岔路口分叉形成的，而是作为决断始终已经在此共在的。但那恰恰就是这样一种决断，它当然不能自己在发现的途中，而只有在途中才能作出。这种决断因此也可能与某种对神学的一个术语上的或者观念上的给养基地的守望毫不相干。

神学的真正"当前"乃是上述这种决断的当前。

二、海德格尔之思与神学之过去

1. 作为形而上学的神学

所谓神学之过去，我们首先可能会把它理解为：与今日神学相对的过去那些世纪的神学。如果我们想探讨一下海德格尔的思想对于过去那些世纪的神学的态度，那么，我们无疑就会处于糟糕的境况中，我们会看到：海德格尔几乎没有在任何一个地方对过去世纪的神学或者对无论哪个教会史时代的某种神学明确地发表过意见，诸如明确地把这样一种神学与另一种神学区分开来（比如宗教改革的神学与天特决议的神学），或者把过去的神学与今天的现代神学区分开来。人们在此作为神学家，倒是可以获得一个奇怪的印象：海德格尔在那里十分草率地把一切都混为一谈，并且明显地认为，在那些对他来说决定性的基本特征中，其实就普遍地含有神学上相同的东西。海德格尔也往往只谈论"神学"，或者"基督教神学"，或者"教会神学"，偶尔也谈论"信仰之神学"，或者"圣经神学"，但间或也谈论"信仰之哲学"，或者"虔信者及其神学家"。他在这里根本上所指的东西，始终就是对他而言的"基督教神学"。一种间距化了的甚或正在间距化的音调——如果不说是一种轻蔑

的音调——在此是不能不加理会的。[①]

此种弦外之音在下面这一点上获得了说明：在所有上述情形中，海德格尔都干脆把他所称的"基督教神学"视为形而上学的一种表现(Ausprägung)。而且，海德格尔其实是意图避开(weg - kehren)形而上学的。

海德格尔把基督教神学视为形而上学的表现，此点在他的一篇讨论黑格尔精神现象学的长文的一个段落中明确地(expressis verbis)得到了表述：[②]"绝对科学[③]的语言向我们表明，从其认识的东西和认识方式来看，基督教神学乃是形而上学。"

基督教神学乃是形而上学！根本上，同一个意思也包含在他关于虔信者及其神学家的评论中，海德格尔在其中认为，虔信者及其神学家的特征乃是，他们"总是谈论存在者的最具存在特征的东西[也即一个最高存在者，一个至高存在者(summum ens)]，而向来没有想到去思存在本身……"。

在其《论真理的本质》一文的一个段落中，海德格尔的这种把基督教神学理解为形而上学的做法变得尤为清晰了。在该文第一节中，海德格尔讨论了"流俗的[④]真理概念"。[⑤] 对通常的真理概念来说，流俗的公式把真理(veritas)定义为物与知的符合(adaequatio rei ad intellectum)。

海德格尔强调指出，这绝不是指康德的先验观点："对象以我

---

① Robinson 聊以自慰的是，海德格尔的把思想与神学和信仰区划开来的看法，根本上仅仅关涉到一种"权威性的、绝对主义的、向来被归于宗教的思想"。有鉴于海德格尔的那些十分清楚的对这方面的意见(其中海氏绝对没有在哪儿谈论权威性的或者绝对主义的思想，但为此却明确地谈论了对《圣经》中的神性启示的信仰)，人们只能感到惊奇：那些多么积极地愿意采纳海德格尔的神学家，同时又是多么不认真地对待海德格尔的文本(参看 J. M. Robinson，《神学新大陆》，同前，页 88)。

② 海德格尔，*Holzwege*(《林中路》)，Frankfurt，1950，页 187。

③ 这里指的是黑格尔的逻辑学。

④ 亦即形而上学的。

⑤ 参看海德格尔，*Vom Wesen der Wahrheit*(《论真理的本质》)，Frankfurt，1954，页 8。

们的知识为定向。"关于作为物与知的符合的真理的公式,若追溯其"最近的(亦即中世纪的)起源的话",指的倒是"基督教神学的信仰,这种信仰认为,从物是什么和物是否存在看,物之所以存在,只是因为它们作为受造物(ens creatum)符合于在 intellectus divinus(即上帝之精神中预先设定的理念),因而是适合理念的 idee - gerecht(即正确的),并且在此意义上看是'真实的'"。

进而,海德格尔在此段落中还进一步阐述,这种真理观何以必定从创造规划的统一性观点中产生出来。但我们在此感兴趣的只是,海德格尔又径直谈论"基督教神学信仰",而按我们的感觉,海德格尔在此根本上只能是指中世纪经院哲学的神学。

作为福音新教神学家,我们在这里也许会提出异议并且会表明,其实对我们来说事情也还是这样的。或者,我们会满足于认为:宗教改革的神学通过上面所有的句子根本未能被触及。那么,莫非海德格尔是一位隐秘的新教徒么?

还是让我们来听听《论根据的本质》一文[①]中的一段话:《存在与时间》的阐释工作"与现代'辩证神学'毫不相干,同样也与中世纪经院哲学毫不相干"。在这里,海德格尔固然没有把辩证神学(它本质上其实就是一种福音新教神学)直接与经院哲学等同起来。但这却表明,两者与海德格尔的思想同样地遥远。

海德格尔关于尼采的话"上帝死了"的文章中的一个段落还更惊人地触及福音新教神学的根源,他在那里说:[②]

> 在现代的开端,人们重新提出了下述问题:在存在者整体中,也即在一切存在者的最具存在特性的根据(即上帝)面前,人如何能够确定他本身的持久性,也即确定他的得救(Heil)。这个得救的确定性的问题就是辩护问题,也就是合法性问题。

---

① 参看海德格尔,*Vom Wesen des Grundes*(《论根据的本质》),Frankfurt,1949,页39注59。

② 海德格尔,《林中路》,同前,页226。

同时我们可从这个段落的语境中得知，按照海德格尔的看法，在这里存在着形而上学的一种根本上——如果人们可以这样说——还糟糕得多的形式，亦即笛卡尔主义和后笛卡尔主义的形而上学的形式，在其中，真理不再是那种关于某个在场着的存在者的确定性，而是意愿自我确信的主体的自身确定性(Selbst - Gewiβheit)。于是，辩护问题构成"现代"形而上学的基本特征的基础，而在"现代"形而上学中，作为精神的思维体(res cogitans sive mens)变成了一切存在者的基础，也就是说，人在那里变成了基体(ὑποκείμενον)，变成了绝对主体(subiectum)。

现在我们就会说，宗教改革的辩护学说其实恰恰反过来意味着，人并不是通过自身及其作品得到辩护的，而是通过惟一的恩典(sola gratia)得到辩护的。但对于这样一种意愿为辩护学说辩护的证据，我们或许可以反驳说，辩护学说的主导问题恰恰还是那个主体——这个主体意愿知道自己作为"正当地被制作的并且因而作为被辩护的"(recht gefertigt und so als gerecht - fertigt)主体——的自身确定过程的问题。"把一个形而上学命题颠倒过来，也还是一个形而上学的命题"，海德格尔在另一个语境中如是说。①

让我们暂且放弃所有的震惊地拒绝的动作。相反，让我们保持对"神学是形而上学"这个命题的倾听，即便这样一来，我们自己的神学来源会受到触动，甚至于被称为"现代的"也罢。

"神学是形而上学，而且要么是中世纪形而上学，要么是现代形而上学"。这个命题绝不是一个神学历史上的陈述或判断。倘若它是这样一个陈述或判断，那么，无疑就会产生我们在此不能详加论述的多样的问题。的确，今天非常成问题的是，关于仁慈的上

---

① 也就是在海德格尔与 J. P. Sartre 的争论的语境中。在萨特看来，与传统形而上学相对立，存在必定先于本质；而在传统形而上学中，萨特认为则是相反的情形。参看海德格尔，*Áber den Humanismus*（《关于人道主义的书信》），Frankfurt，1947，页 17。

帝的问题是否真的就是宗教改革的真正构成性的问题。在此关联中,路德本人反正是不能分得一个特殊地位的。正如吕克特(Hanns Rückert)已经表明的,①"对宗教改革的精神历史上的编排"乃是一个错综复杂的问题,同时显而易见,现代因素在宗教改革中起的作用总的讲完全不会比中世纪因素的作用更大些。或者,如果人们考察一下改革后的正教对于笛卡尔主义的好斗反应,②那么,人们必定会得出这样一个论断:在这里,在表面的处理方法上占统治地位的是最黑暗的中世纪,在神学论证上所搞的是最纯粹的经院哲学,包括对自然之光(lumen naturale)的特别引证,即对前面指出过的上帝之精神(intellectus divinus)的那种补充的引证。

基督教神学乃是形而上学。我们自然有极强的理由,因这个断言而感到极度的不安。只是要问,我们在何种意义上对此感到不安。我们对于这个断言的震惊的反对态度带有弦外之音,似乎我们以及我们所依据的神学传统,必定已经被这样一个断言所排除了。在前年的赫希施特会议上,一位在场的女士对海德格尔说:这与存在之被遗忘状态一道使她完全明白了,至少对于路德,人们是否肯定不能说,他并没有置身于存在之被遗忘状态中。对此,海德格尔只是回答说:您以为,我周围要有多少天主教徒,才能够去追问,是否肯定不能把圣·托马斯排除在存在之被遗忘状态的这一命运之外。

我们关于作为形而上学的神学的断言的惊愕状态的方式,植根于我们悄悄地假定的形而上学概念之中。

我们须得作一小小的说明,关心一下我们今天的神学思想的

---

① H. Rückert, *Die geistesgeschichtliche Einordnung der Reformation*(《宗教改革的精神历史性的编排》),载 Zeitschrift fur Theologie und Kirche,第五十二年度,1955,页 43-64。

② E. Bizer 作了很好的描述,见其 *Die reformierte Orthodoxie und der Cartesianismus*(《改革后的正教与笛卡尔主义》),载 Zeitschrift fur Theologie und Kirche,第五十五年度,1968,页 306-372。

形而上学概念。当然其中有种种不同的细微差别。而对我们来说重要的只是这个形而上学概念的最重要的基本特征。

形而上学——按这个概念来看——乃是直观(qewriva),即关于较低的存在者和较高的存在者直至最高存在者的直观。作为这样一种直观,形而上学乃是客观化的思想,是思辨的思想,正如我们所说的,这种思想在形而上学的远方到处漫游,但它恰恰因此而撇开了向来逼迫着我的本己的生存、或者位格、或者位格性存在。与如此这般被理解的形而上学之思想相对抗,人们进而指出宗教改革的"为我"(pro me),由此应能说明:在神学中,问题不可能在于关于存在者和上帝的观点,不如说,其中有一种向来招呼着我、向来意指着我并且向来触动着我的话语向我发出,我必须在此话语那里倾听这种"与你相关之事"(tua res agitur)。如果说这一反形而上学的斗争来源于基尔克果的观点,那么,在此语境中来听听黑格尔的一句话是极为有趣的。我们可以从上面指出的吕克特的文章中摘录这句话:黑格尔把宗教改革的成就概括在主体性概念中,并且想藉此来描述路德所说的"信仰",即每个人都必须亲身领受并且自为地单独领受的"信仰"。黑格尔的原话是:"他的感觉,他的信仰,简单讲,属他的东西是必要的,即他的主体性,对他本身的最内在的确定性;唯有后者才能真正地与上帝相联系而得到考虑。"[1]

现在,人们固然已经注意到,主体性只不过是客体性的背面,也就是说,人们也能把主体客观化。因此,一些时候以来,尤其是从戈加顿指出这一点以来,[2]人们把下面这回事情当作出发点,即形而上学的特征恰恰就是这种主体—客体之对立的统治地位,因而也就是在主体—客体模式中的思想。主体确定一个客体,并且

---

① 见 H. Rückert,《宗教改革的精神历史性的编排》,同前,页 43。

② F. Gogarten, *Entmythologisierung und Kirche*(《解神话化与教会》), Stuttgart, 1953,页 43 以下。

作为起确定作用的主体让自己为某个被表象的客体所规定。在主体—客体模式中的思想乃是确定着和表象着的思想(feststellendes und vorstellendes Denken)。

于此尤为清晰地显露出海德格尔对现代神学的形而上学概念的影响。戈加顿其实也明确地认为,海德格尔的功劳就是对主体—客体模式之克服作出了贡献。

现在,我们尤其不能完全确定地把上面最后指出的神学的形而上学概念的表现称为错误的,或者把它称为海德格尔的一个错误阐释。不过,决定性的一点还是,这实际上只是在这里有机会运行起来的海德格尔的形而上学观点的一个重要的组成方面。在何种意义上呢?新近的神学的形而上学概念总的来讲包括这样一个前提,即能够把形而上学回溯到一个令人遗憾的错误发展。虽然形而上学迎合自然的人的那种逃离"与你相关之事"的要求的天性,但作为形而上学,它是一个精神历史的现象,这个现象当然必须回溯到希腊哲学的影响,而它作为精神历史的潮流始终又不时地或者首先并且多半地冲到表面上,它首先是在天主教中达到统治地位,而且在路德的宗教改革造成的短暂断路之后,又从梅兰希顿(Melanchthon)[①]开始征服了新教。[②]

可是,这种把形而上学理解为神学历史的错误发展的一个优先形式的做法,却堵塞了我们的目光,使我们不能去洞察那种东西,即我们现在意图当作海德格尔的阐述的结论而以论点和专题方式给予表达出来的东西:

论点一:*形而上学乃是神学之过去*,或者,相应于我们的论题

① Philipp Melanchthon(1497-1560),德国新教神学家,曾任维滕贝格大学教授,协助路德翻译《圣经》,起草路德宗信仰纲要《奥格斯堡信纲》。路德死后,成为路德宗主要领导人。——译注

② 对于作为精神史的错误发展的形而上学的理解,可参看 E. Fuchs,《思想与存在?》,同前,页70。他在那里讨论了"在主体—客体模式中的现代偏见"。

来表述:神学之过去乃是形而上学。

“基督教神学”,它不是无论哪一种神学,也不是从一切可能的神学中抽取出来的神学的一般图景,而且,它也不是一种恶意的总清算。“基督教神学”,乃是作为神之学(Theo - logie)的神学;它之所以是神学,是因为它的过去是形而上学。如果人们想把路德从这里排除出去,那么,人们就必须假定,他就像没有过去的襁褓中的婴儿那样无命运地生活了。神学之过去是形而上学。这个句子中的“是”(ist)表明:在这里问题不可能在于过去,不可能在于我们根本上已经经历过的过去,或者我们向来根本上能够经历的过去。这种过去比客观主义与主观主义之间的对立所能预料的更近地对我们在场,并且来自更远的地方。但这种过去也比关于某个照面事件或词语事件的经验及其对主体—客体模式的克服所能知道的更近地对我们在场,并且来自更远的地方。也就是说,这种过去不再能够仅仅意指具有过去了的神学的那些过去了的时代。

不过,所谓这种过去并不是指过去的神学,对这一点我们也还可以作下面的理解:基督教神学以及《新约》本身形成于这样一个环境中,这个环境是由古希腊文化规定的,而且对它具有规定作用的过去就是希腊哲学。尽管犹太教是完全与世隔绝的,但那个时代的巴勒斯坦—犹太人的精神世界依然可以显露出古希腊文化的影响的清晰特征。而后来,当基督教离开了巴勒斯坦这个基地之后,它就在很大的程度上遭受到了古希腊文化的影响。保罗神学和约翰神学就是明证,说明原始基督教徒必须、如何抵御希腊世界的这种影响。因此,按照哈纳克(Harnack)的一个说法,基督教说到底是卓有成效地抵制了“剧烈的希腊化”(这种希腊化以诺斯替派的形态向基督教袭来),然而这却是为了——而且从此开始了最初的错误发展——在早期天主教那里屈服于一种潜移默化的和慢性的、温和的并且得到驯服的,但因此更为有效的希腊化。后来,由于经院哲学的神学完全相信能够事后为希腊哲学进行洗礼,希腊形而上学就可以欢庆它对神学的最大胜利了。

我们不想讨论上述历史描述的正确性。毫无疑问,基督教神学很快就征服了希腊形而上学,得以对之进行消化并在神学上加以利用。其实,众所周知,在基督教神学之前,犹太神学已经做了这一点。

但在上面这种历史视野中,作为神学之过去的形而上学是在一种环境影响的形式中被表象的。如果我们遵循海德格尔关于形而上学的观点,那么,形而上学就不是神学的一个偶然给定的、受地理和精神历史制约的环境因素,而毋宁说,形而上学乃是一种必然的命运,一种世界—命运(Welt - Geschick)(神学已经被置入其中了),亦即是这样一种命运,它过去不能,现在也不能如此简单地被当作有害的环境影响而克服掉。

这又从何说起?

2. 作为神学的形而上学

按照海德格尔的观点,基督教神学绝对没有把形而上学神学化。基督教神学根本上是能够采纳希腊形而上学的,这一点毋宁说是由于,希腊形而上学本身本质上就是神学。海德格尔说:

> 存在论的神学特征并不是由于希腊形而上学后来为基督教的教会神学所吸收和改造了。而不如说,这种神学特征乃是由于那种方式,也即是由于自早期开始存在者之为存在者如何自行解蔽出来的那种方式。这种存在者的无蔽状态才首先给出这样一种可能性,就是使基督教神学有可能侵袭希腊哲学……①

希腊形而上学就是神学!我不知道,在座诸位眼下是否能有这样的同感,反正我恰恰也觉得这个断言是极其令人不安的。这话其实并不是说,在希腊形而上学中也出现了某种属于上帝和诸

① 海德格尔,《形而上学是什么?》,同前,页18。

神的东西,或者常常命名了神(θεός)这个名称。这话其实毋宁是说,形而上学在本质上就是神学。而且,我们也可能会放弃一种奇怪的安慰,即认为,在此说到底指的是一个异教的上帝,而不是指基督教的上帝。无论如何,这种形而上学连同它的异教的上帝以某种方式变成了基督教神学的过去,它使得一切过去之物的当前特征以一种令人可怕的清晰性显明出来。倘若基督教神学恰恰让自己有伤风化地变成作为神学的希腊形而上学,那么,形而上学虽然还是神学的过去,但这种过去的当前特征却以不同的方式(不同于通常在事实上发生的那样)被认为是危机。

可是,我们要进一步追问的问题是:在何种意义上希腊形而上学就是存在论和神学,在何种意义上希腊形而上学就是"本体—圣神—逻辑学"(Onto - theo - logie)?答曰:

论点二:希腊形而上学之所以是神学,乃是因为它是存在论,而且它之所以是存在论,乃是因为它是"逻辑学"(- logie)。

此话当作何解?

恰恰在这里,眼下这样一个演讲所给出的简短篇幅使描述变得特别困难。若要谈论存在,则一切都会出现!而且,它依然只是一个字眼,这个字眼可能随着它的鸣响也已经逐渐消失了。

可见,在这里,一切都取决于对每个具体词语的倾听的迫切性。

海德格尔说:"形而上学活动于存在者作为存在者(ὂν ᾗ ὄν)的领域之中。"①这个句子中的每个词语都说出了某种东西:形而上学"活动"(bewegt sich)。让我们试着来思考一下这种"活动"、这种活动的意思!形而上学活动于"领域"(Bereich)之中!领域肯定不只是一个轻浮的、模糊的位置规定。领域指的是一种有所端呈的

① 同上,页18。

支配作用或者一种起支配作用的端呈。[①] 如果说形而上学活动于领域之中，那么，这并不是说形而上学单纯地处于某个地方，而毋宁是说，形而上学“被端呈出来”、被递送出来、被交托，只要领域在其保持和维持的统治地位中端呈出来。如若我们在此竟可以用“主体”这个语法名称来命名的话，我们就可以说，领域乃是一个主动的主体。而且，现在首先是这整句话：形而上学活动于存在者作为存在者（ὄν ᾗ ὄν）的领域之中！何谓“存在者”？——而且又是“作为”存在者的存在者！“作为”（als）这个词乃是最重要的思想词语之一。快速流利的善辩其实根本不能猜度随这个“作为”所发生的一切事情。

如果说在我们眼下的描述中，我们必须放弃如此明确地指明每一个词语，那么，一切就都取决于：我们把这一点当作必要的节约来承受，而不是把它当作快速流利来忍受。

让我们继续下去。海德格尔说：“形而上学表象存在者之存在状态（即ὄν之οὐσία）。”[②]但形而上学是以双重方式进行表象的。一方面，它表象在其普遍特征意义上的存在者之为存在者整体（ὄν καθόλου κοινόν）；另一方面，它又表象在最高的、因而神性的存在者意义上的存在者之为存在者整体（ὄν καθόλου ἀκρότατον θεῖον）。

因此，双重统一地，形而上学乃是有关普遍的与最高的存在者的真理。形而上学按其本质来讲既是存在论又是神学。

从普遍的与最高的存在者之真理中，形成了基督教神学中的普遍启示（revelatio generalis）与特殊启示（revelatio specialis），即上帝在自然和历史中的普遍启示，与上帝在基督（即被提升者和至高者）中的特殊启示。在我看来，普遍启示与特殊启示的模式在神学中直到今天也还是有效的，尽管关于两者之间的落差受到人们的

---

① 作者在此按照海德格尔的意思，强调了德文名词“领域”（Bereich）与动词“端呈”（reichen）的词根联系。——译注

② 同上，页18。

争议(也就是 revelatio specialis 是对 revelatio generalis 的圆满化的提高还是批判性的克服,或者反过来讲,revelatio generalis 是否只能被视为按照已经发生的 revelatio specialis 的可能性)。

且让我们仍然来关注作为本体—圣神—逻辑学的形而上学。形而上学既是存在论又是神学,这绝不是偶然的,并不是因为希腊人曾经如此这般地"信神"(gott - gläubig)。而不如说,希腊人的神—哲学思考(Theo - philosophieren),即第一哲学(πρώτη φιλοσοφία),"植根于存在者(ὄν)作为存在者(ὄν)如何自行带入敞开域之中的方式"。[1]

因此,海德格尔并没有追问,何以希腊人在他们的哲学中也具有关于上帝的观点。海德格尔倒是要问:"上帝如何进入哲学之中?"[2]因而就要问:那个进入形而上学之中的上帝从何而来?以及形而上学的存在—神—逻辑学机制起于何处?

3. 形而上学中上帝的来源

海德格尔的回答是:"形而上学的本体—圣神—逻辑学机制源于差异之支配作用。"[3]这话是什么意思呢?

由于存在者自行解蔽为存在者,存在者与存在之区分就得以同等原始地运作。

可见,在这里必须思一种双重的东西:一是ὄν ᾗ ὄν即存在者之为存在者的缺乏(Entbehrung),与此相统一的还有另一种东西,即存在者与存在之间的区分。

存在者之为存在者的解蔽,也就是那种让存在者在其作为状态(Als - heit)中,在其存在状态(Seiend - heit)中显现出来的发生事件,海德格尔思之为"本有"(das Ereignis)。[4]

---

① 同上,页19。
② 海德格尔,*Identitat und Differenz*(《同一与差异》),Pfullingen,1957,页52。
③ 同上,页69。
④ 同上,页28。

这个本有的意思不同于我们通常所理解的出现或者事件。它的意思也完全不同于今天在每一种一般神学中已经变成大家最喜爱的空洞套话的东西，譬如当我们谈论信仰或者“基督事件”的“发生特性”（Ereignischarakter）时。如果问题在于为一种更生动的或者现实性的或者时间性的理解的缘故而拒绝一种对作为虔信的信仰的静态理解，那么，我并不想否认这种关于信仰的发生特性的谈论的某种合法性。无论如何，按照天主教神学家的某些出版物来看，可以渐渐弄明白的一点是，我们至少在争辩神学上凭这种抉择并没有多少收获。但现在对我们来说事关宏旨的是，海德格尔想以“本有”说出的东西完全是另外一回事，而且，如若我们现在又重新到处乱跑，喋喋不休地谈论本有，而没有哪怕仅仅是尝试一下去沉思海德格尔以此名称想指引给我们的东西，那么，这就是思想的缺乏严格性的一个标志了，是正在蔓延着的讥讽派的一个标志了。

海德格尔说，“本有”乃是“一个单数（singulare tantum）”。[①] 它指的是：“Er - augen，即看见、在观看中唤起自己、获得。”这种 Er - augen乃是一种互动的奉献（Zu - eignen）和统一作用，它在人与存在之间进入运作。人与存在共属于本有（Er - eignis）。因此，这种本有决不是偶然性，决不是可能偶尔出现一次的偶然性。而毋宁说，它乃是一种构成性的原始事件（Urgeschehen），乃是一种原始的支配作用。

本有（Ereignis）

存在（Sein）⟷人（Mensch）

海德格尔要先行洞察的那个“领域”，并非直接是人的领域；因此它并非关乎人类学或者一种人类学的世界领悟。但它也并非存在之领域；因而它并非关乎存在论或者一种存在论的世界领悟。

---

① 同上，页 28 以下。

毋宁说,海德格尔思想所及的领域乃是那个“之间”(Zwischen),我们已经在上面的图画中用两个箭头指明了这个“之间”。

但如果存在已经向人奉献出来了,那么,这就意味着,存在者之为存在者,即在其存在中的存在者,已经得到解蔽了。也就是说:与本有一体地,存在与存在者之间的区分进入运作了。

解—决(Austrag) ⇅ 存在(Sein)
存在者(Seiendes)

这种区分并非简单地是一种区分,诸如热香肠与干香肠之间的区分,不如说,这种区分同样也是指一个构成性的原始事件。为了搞清楚这一点,我们必须特别指出一点:海德格尔也把这种区分称为“解—决”。[①]

所以,对于海德格尔的运思着的先行洞见来说,事关宏旨的还是那个“之间”,它作为与同一性一致的差异进入运作。在他的一本小书《同一与差异》的前言中,海德格尔说:“同一与差异的共属一体性在眼下这本书中被显示为有待思的东西。差异在何种意义上来自同一之本质,读者本人可以通过倾听那种在本有与解—决之间起支配作用的协调一致性找到答案。”

下面将再次回到我们的问题,即上帝如何进入形而上学之中以及形而上学的存在—神—逻辑学机制从何而来。但在此之前,我们还必须显明一点:

首先我想必可以假定,我们不再把存在者之存在设想为单纯的现成存在或者“实存”(Existieren)。我们倒是必定可以听到,在存在者之存在的发生中,一种聚集着的、嵌合着的对我们的添加和安放(Zu - legen und Anlegen)历史性地迎面运作,恰恰就是海德格

① 同上,页62以下。

尔在倾听早期希腊思想家(特别是赫拉克利特)[1]时所命名的"采集着的放置"(lesende Lege),即逻各斯(Logos)。换言之,存在者之存在对我们说话,它在语言之本质空间中归本于我们了。人的一切言说原始地而且本真地是一种契合的言说(*ὁμολογεῖν*),即是一种与逻各斯(*λόγος*)之言说(*λέγειν*)一道归本于同一者的言说。因此,人的言说就是一种对逻各斯之言说的应合(Ent - sprechen)。而海德格尔却以一种别具一格的方式在赫拉克利特的箴言中听到这种逻各斯之言说在说话。在赫拉克利特的这个箴言中,赫氏谈论的是*Ἕν Πάντα*。而*Ἕν Πάντα*说的却是:存在者之存在。*Ἕν Πάντα*,海德格尔译之为:统一着一切的一(Eines einend Alles)。[2]

在这里,我肯定不能把海德格尔在极其重要的点上就此所讲的一切都介绍一遍。我要讲的只是对有关形而上学中的上帝之起源问题来说绝对必要的东西:

在*Ἕν Πάντα*中,命运(即*μοῖρα*)对我们说话并且同时又隐匿自身。应当如何命名这个一(*Ἕν*)之命运呢?赫拉克利特已经对此问题绞尽脑汁。他说*Ἕν τὸ Σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα*(一是惟一的智慧,不能但又只能以宙斯这个名称来加以命名)。

一(*Ἕν*)不允许从自身而来在对自身的逆溯联系中被命名为宙斯(Zeus)。因为虽然宙斯是高于其他一切存在者的至高存在者,但藉此它仍然只是一个存在者而已。然而,*Ἕν*作为逻各斯(*λόγος*)却是让一切存在者存在,因而不是一个在其他存在者中间的存在者,因而首先而且真正地不允许被命名为宙斯。

不过,当人们并非从它自身出发把一(*Ἕν*)即发送入在场之中的聚集理解为逻各斯,也即采集着的放置时,当人们倒是从

---

① 海德格尔,*Vortrage und Aufsatze*(《演讲与论文集》),Pfullingen,1954,页207以下。

② 同上,页226。对赫拉克利特这个箴言的探讨,特别可参看《演讲与论文集》,同上,页207以下,以及《同一与差异》,同前,页62以下。

Πάντα——存在者之总体性——出发来看统一着一切的一(Ἓν Πάντα)时,这时候而且只有在这时候,它才显示为受至高在场者驾驭的在场者之大全(das All),这时候而且只有在这时候,甚至无法反驳的是这样一种情形:一(Ἓν)必定包含着至高者这个名称、宙斯这个名称。

Ἓν乃是神性之物(Göttlichen)的本质领域。宙斯,即上帝,被指引入神性之物的本质领域中,而且也只有从这一领域而来才能与我们照面。

为了理解海德格尔,决定性的事情乃是,我们要把这种上帝与神性之物的本质领域的关系了解为上帝的一种被指引入本质领域中的存在,并且把它了解为上帝的一种从(神性之物的)本质领域而来的被发送存在(Geschicktsein)。我们把第二格"神性之物的"放在括号里,乃是因为神性之物的本质领域(Wesensbereich)绝对就是本质之领域(Wesens – Bereich)。[1]

也就是说,尽管人们也可以谈论人性之物的本质领域、动物性的东西的本质领域,或者,物性的东西的本质领域,但在这里,神性之物的本质领域不能在那种定语意义上来理解,并不能这样来理解:似乎是首先有一个尚未确定的本质领域在那里,尔后才附加地把神性分派给它[归属(attribuere)、分派]。因为本质领域本身就已经是归属、分派,即绝对是命运(μοῖρα)。[2] 本质之领域则是本质的领域,而且,在其中"本质性地",本质具有双重统一的特性,即既互相矛盾又相互联系在一起,既作为本质之物的本质又作为本质的本质之物,既作为上帝的神性(θεῖον des θεός)又作为神性的上帝(θεός des θεῖον)。

无疑,在更后起的形而上学中,一条本体—神性—论的(onto –

① 此句中的"本质领域"(Wesensbereich)与"本质之领域"(Wesens – Bereich)在字面上仅有一个连字符之差,但后者却指示着"存在"("神圣")之运作。——译注

② 希腊文的"命运",在海德格尔看来,实有"派遣、发送"等动词意义。——译注

theio－logische)路线与一条本体—圣神—论的(onto－theo－logische)路线在某种程度上依然在相互竞争,这决不是偶然的。在那里,神性(θεῖον)进而固然变成了理念,或者变成了实体,但因此实际上就是一个论证着其他存在者的存在者。它不再是神性之物的本质领域,不再是那个本质之领域,后者的发送就是使上帝从中产生出来。如果说这个本质领域已经隐匿了(而且这在海德格尔看来乃是久已发生的情形,其实这种隐匿早已经包含在西方哲学的最初开端的方式中了[①]),那么,甚至上帝也不再能够显现出来,那么,上帝就死了。的确,人们可以说,上帝之死早就已经植根于上帝之到达的方式中了。

而且,现在让我们再一次来回想一下:海德格尔在逻各斯(作为采集着的放置)的言说(λέγειν)与(人类的)契合(ομολογειν)的言说之间作了一种区分:

逻各斯之言说与契合之言说

着眼于这两者,海德格尔说[②]:在契合之言说中的本质之物以及在逻各斯之言说中的本质之物,两者"在两者之间的质朴中心具有一个原初的开端"。

这样,我们就又回到本有(Er－eignis)和解决那里了。我们又以论点形式来加以概括:

论点三:上帝从神性之物的本质领域而来的到达,决不是无论哪个希腊哲学家的一个偶然的理念,相反,它乃是一种从本有和解决而来的必然的、构建性的原始事件(Urgeschehen)。

在座诸位中,想必有人已读过我的《宣道与艺术》一书。[③] 您们会记得,我在这本书中把海德格尔以"本有"、"解决"、"同一"和

① 海德格尔在字面上说道:"开端(Anfang)遮蔽于开始(Beginn)中,"见 *Was heiβ Denken*?(《什么召唤思?》),Tübingen,1954,页 98。

② 海德格尔,《演讲与论文集》,同前,页 225。

③ 参看 H. Franz,*Kerygma und Kunst*(《宣道与艺术》),Saarbrucken,1959。

“差异”、“存在之意义”、“用”(der Brauch)、τὸ χρεών[①]或者“游戏”(das Spiel)等词语表达出来的东西,以及向来以其方式围绕着上面指出的那个“质朴的中心”的一切东西,概括在关于世界的概念中。当然,强调这样一些收拾起来的集合名词,始终是危险的,因为它们容易遮挡住对一个统一体的多样性的洞察,因为在我们的脑袋里已经以字母 W、e、l、t 的发音固定下来的那些先行概念,恰恰在“世界”(Welt)这样一个笼统的字眼中,总是一再地以聒噪之声压过了有待思的东西。

可是,这种对于世界概念的强调并非直接是我的一个发明,相反地,它在海德格尔的著作中有其多样的依据。我在此不想引用出处。对我们眼下的语境来说,要紧的只是重复一下:世界并不存在;而是“世界化”(weltet)。世界作为一种最原始的支配作用而世界化。虽然在《存在与时间》的基础存在论分析中,这种支配作用首先必定已经作为周围世界的上手事物(Zuhandenen)的因缘联系而突现在考察工作的中心地位上,但是,这种最原始的支配作用并不限于上手事物的因缘整体性,以至于海德格尔后来倒是不得不说:“世界的映射游戏乃是居有活动的圆舞”。[②] 世界作为存在与人之本质的关联而世界化。因为我们上面谈到作为一种端呈(Reichen)的“领域”(Bereich)或者“本质之领域”(Wesens - Bereich),所以,我们不妨还引用另一句话:“对世界的有所蒙蔽的端呈乃是道说中的本质之物”。[③]

于是,我们就能对我们上面指出的论点作一说明:

论点三(A):世界作为神性之物的本质领域而世界化。世界作

---

① 该希腊词语通常被译为“必然性”,但在海德格尔看来,此词应译作“用”、“需用”(Brauch),表明“存在”或者“语言”、“用”人而展开出来的程序。特别可参看海德格尔:《阿那克西曼德之箴言》,载《林中路》,同前,页 318 以下;中译本,孙周兴译,台北,1994,页 299 以下。——译注

② 海德格尔,《演讲与论文集》,同前,页 179。

③ 海德格尔,*Unterwegs zur Sprache*(《走向语言之途》),Pfullingen,1959,页 200。

为世界而存在,即上帝世界(Gottwelt)。上帝世界之本质之物包含着对一个世界上帝(Weltgott)的命运性发送。

上帝如何进入形而上学之中?它作为世界上帝而来自上帝世界。

虽然对于形而上学本身,这个来源是蔽而不显的。但甚至这一点也绝不是希腊思想家的一个偶然的失误。而毋宁说,作为本质之世界的世界之本质包含着这样一点,即世界遮蔽自身。

世界隐瞒自身。世界之端呈乃是一种有所蒙蔽的端呈。

因此,必然地和命运般地,一切是一(*Ἓν Πάντα*)必定只还从一切(*Πάντα*)而来才显现出来。但是,由于形而上学想从一切(*Πάντα*)而来推断出一(*Ἓν*),故对于形而上学,一(*Ἓν*)必定作为至高存在者,作为最高之物(summum ens),作为宙斯,作为上帝而发挥作用。于是,*Ἓν*就是论证其他所有存在者的第一存在者,是*πρώτον ἀρχή*,即第一因,以自身为原因的第一原因,即自因(causa sui)。

但这样一来,形而上学的逻各斯也不再是那种作为采集着的放置(lesende Lege)而向上帝预报的原始道说(Sage)。不如说,形而上学的逻各斯乃是一种于自身中必然的推论,即从在其总体性中的存在者向至高的和第一性的存在者的推论。也就是说,形而上学的逻各斯乃是那种逻辑的逻各斯(der Logos der Logik),这种逻辑虽然在采集着的放置的逻各斯中有其起源,但却任这样一种起源保持在遗忘之中。

眼下我们也许更为清晰地了解到,为什么我们不得不说:形而上学就是神学,因为它是存在论,而且形而上学就是存在论,因为它是逻辑学(-logie)。

现在,如果我们来重复一下形而上学乃是神学之过去这样一个命题,那么,我们就必定会情不自禁地产生一种极大的不安。

论点四:神学之过去乃是与其世界上帝一道的上帝世界。

这个上帝世界比我们所预料的更近地在场,并且从更远处到来,这一点属于这个上帝世界的本质。

但是,我们在此受到的最为紧迫的追问是,我们作为今天的基督教神学家应该如何看待所有这一切。因此,现在是我们对下面这个论题有所言说的时候了——

三、海德格尔之思与神学之未来

1. 神学的困境

的确,现在我们也许必得问问自己,当我们作为基督教神学家谈论上帝时,这种谈论今后还可能有何种意义。对上帝的谈论具有何种意义,这个问题已经由布尔特曼作为论题提了出来。[①] 布尔特曼得出如下结论:我们根本上不可能合乎实情地谈论上帝。而如果神学家还在谈论并且必须谈论上帝,那么,他说到底就只能在对那种由上帝的恩典带来的赦罪的信仰中做这种谈论。

在这里,布尔特曼确实看到了某种决定性的正确的东西。诚然,布尔特曼已经认识到,神学的困境的原因就在于:要谈论上帝而同时不谈论人是不可能的;反过来,要合乎实情地谈论人而同时不谈论上帝亦是不可能的。

但藉此就完全清晰地抓住了神学的困境么?根据这个不禁会在我们心里产生的疑难问题,我们必须提出下面的论点:

*论点五:要合乎实情地谈论上帝而同时又不谈论神性的上帝(θεῖος θεός)是不可能的。*这就是困境,这就是神学置身于其中的真正张力。它并不是说,神性的上帝必定变成神学的课题。恰恰不是这个意思!但神性的上帝作为神学之过去,乃是神学的持久的

① 《信仰与理解》,同前,卷一,Tübingen,1933,页26以下。

威胁，这种威胁并非立即就能在神学上系统地得到防止的。

倘若我们一旦要让自己搞清楚，说神性的上帝是在持续当前中的神学所面对的过去，这话是什么意思，那么，“信仰危机”①——再次用布尔特曼的说法——的严格的尖锐性就会闪现出来。

如果我们探讨一下海德格尔的一句话，这句话——在一九五七年大概还没有公诸于世——是基督教神学家所喜欢的并且满怀希望地引用的，那么，上面这一点可能会清楚起来。在他讨论上帝如何进入形而上学之中这个问题的语境中，海德格尔说：②

> ……（这种最原始的事情乃是作为）自因（causa sui）（的原始事情）。这也是哲学中表示上帝的名副其实的名称。人既不能向这个上帝祷告，也不能向这个上帝献祭。人既不能由于敬畏而跪倒在这个自因面前，也不能在这个上帝面前亦歌亦舞。③

而且，海德格尔在此继续说：

> 因此，那种必须背弃哲学的上帝、背弃作为自因的上帝的失去神性的思想（指海德格尔的思想），也许更切近于神性的上帝。这话的意思在此只不过是，当这种失去神性的思想不想承认存在—神—逻辑学时，它对上帝更为开放。通过上述评论，可能有一道微弱的光线落到一种思想正在踏上的道路上，这种思想实行返回步伐，即从形而上学而来返回到形而上学之本质中。

---

① 布尔特曼，*Krisis des Glaubens*（《信仰的危机》），Gießen，1931；重印于《信仰与理解》，同前，卷二，Tübingen，1952，页1以下。

② 海德格尔，《同一与差异》，同前，页70－71。

③ 引文中加括号的词语为中译者根据海德格尔的原文（《同一与差异》）补译。——译注

神学家奥特带着明显的满足之情引用了上述海德格尔的句子，并且把它们称为“极其值得一思的”。[①] 这当然是毫无疑问的。但在何种意义上呢？

奥特用“真实的”(wirklich)来注释“神性的”(gottlich)这个定语。所谓“神性的上帝”，这在奥特看来就是与形而上学的想像出来的伪上帝对立的真实的上帝。对一位基督徒来说，还有什么比假定这个真实的上帝就是基督教的上帝更容易理解的呢？因为甚至每一个接受坚信礼的儿童都知道，我们基督徒信仰真实的上帝，而一切其他宗教(更不用说形而上学了)只祈祷它们的神癯、它们的偶像，它们的不真实的、因而非神性的诸神。奥特诚然说得比较小心。奥特问道：“莫非他(指海德格尔)发觉他自己的‘思之思’正在朝着本真的、真正的神学运动么？”[②]奥特并且回答说：“人们几乎可以这样认为……”

我们必须简短地研究一下奥特的上述评论。首先我们认为，奥特用“真实的”一词来替代和解释“神性的”一词，这乃是极大的误解。究竟何谓“真实的”呢？“真实的”一词在通常的理解中意指某种事实上实存的东西，与之对立的是那种仅仅在表面上实存的东西，但后者“实际上”(in Wirklichkeit)根本不是现成的，无非是完全虚构出来的幻影。自然科学追问这种事实上实存的事物。[③]但对自然科学来说，只有事实上现成的东西才能够也成为其他现成事物的原因，也就是说，才能够产生作用、效果。因此，真实的上帝也就是有效的上帝。而且这样一来，我们终于又达到了第一因(causa prima)那里。当奥特在稍后几页中写道，海德格尔的思想乃是“……一种哲学”，这种哲学“在卓越的意义上对作为一切历史

---

① 奥特，《思与在：海德格尔之路与神学之路》，同前，页149。

② 奥特，同上。

③ 然而引人注目的是，对奥特来说，“在神学的追问范围内立身的世界”“同时也就是成为自然科学的追问对象的世界”，见奥特，同上，页32。

的作用者的上帝开放自己”,[1]这时候,人们其实必定会从中推断出,海德格尔的哲学想对自因保持开放。奥特当然不可能这样认为。但他究竟有何看法呢?难道对“真实的”这个字眼的使用只不过是奥特的一种术语上的草率么?或者,在这里实际上包含着一种对真正的问题的误识么?

然而,通过对作品之作品特性(Werkhaftigkeit)的思考,我们或许可以让“真实的”一词更原始地说话。海德格尔关于艺术作品之本源的著作详细地讨论了“作品”。[2]

艺术作品的本源乃是艺术。这并不是说,艺术作品的原因在于作为某个生活领域的艺术之中。艺术乃是(艺术作品的)本源,也就是说,艺术乃是绝对本源(又作为一个单数)。艺术乃是本质之领域(Wesens - Bereich),乃是构成性的原始事件,艺术作品从之而来并且为之而存在。相应地,海德格尔说:“在艺术作品中存在之真理被设置入作品中。”[3]也就是说,存在之真理乃是那个被设置入作品之中的本源。但海德格尔明确地说:作品之真实性决不是某种作用。[4] 而毋宁说,作品乃是对一个世界的建立:在作品中一个世界被建立起来。[5]

但在这里,建立(Aufstellen)的意思并不是指把……放过去(Hinstellen)、表象出来(Vorstellen)、制造出来(Herstellen)。建立更应该被理解为诸如:开设、开启一扇门。因此,海德格尔说:“作品之为作品惟一地属于通过作品本身而被开启出来的那个领域”。[6]

由此出发,我们就必须说:

---

① 同上,页157。
② 海德格尔,《林中路》,同前,页7以下。
③ 同上,页25。
④ 同上,页59。
⑤ 同上,页33。
⑥ 同上,页30。

论点六：在一种最原始的意义上，真实的、作品性的上帝乃是绝对艺术作品（das Kunstwerk schlechthin）。

这乃是我在写《宣道与艺术》（*Kerygma und Kunst*）一书时使我激动不已的一点。

说真实的上帝是最原始的绝对艺术作品，这绝不是说，上帝乃是一个*θεός χειροποιητός*，也即一个由某个头子制作出来的上帝。这话的意思却是，在神性的上帝中，存在之真理以别具一格的方式被设置入作品之中了。神性的上帝乃是那个上帝，它从神性之物的本质领域中被发送出来，也即从神性（Gottheit）之本质空间中被发送出来。

> 神性之本质空间，那个本身又仅仅允诺出诸神和上帝之维度的神性之本质空间，唯在存在本身已经自行澄明之际才进入闪现之中。①

可见，神性的上帝就是我们刚刚谈论的*θεῖος θεός*。这个神性的上帝应当就是我主耶稣基督吗？

而在我看来，就在这个问题上，基督教神学的命运得到了裁决。如果基督教神学认为——也许是出于对它的上帝的作用的畏惧——必须对此问题作肯定回答，那么，我就可以断定，它作为新约神学就已经赌输了。此外，这时候我同样也不会知道，如何能够持续地回避施利尔（H. Schlier）的道路。（其实就连施利尔也把自己理解为想克服形而上学的人！）也许这时候，神学事实上也能克服形而上学，但或许，这时候神学至多行进在出离形而上学而进入形而上学之本质中的途中，也即说：它在思想的道路上，而不是在神学的道路上。在我们的语境中，我们必须说：也许神学这时候已经摆脱了作为神学之过去的形而上学，得以进入这种过去的本源之中。或者，

① 海德格尔，《关于人道主义的书信》，同前，页26。

我们也可以用一种已经变得有些流行的海德格尔“术语”来表达这一点：神学这时候也许就已经先行摆脱一种亏损(Defizienz)而推进到一种本真性之中，但从而就恰恰得以进入亏损与本真性的命运性联系之中了。也许这就是神学将来必须把握的东西，即耶稣的呼声并不是那种出于亏损而进入本真性之中的呼声。

神性的、真实的、作品性的上帝乃是那个本质之领域的上帝，而上面讲的本真性与亏损的联系，恰恰就归属于那个本质之领域的本质要素之中。

对于神性的上帝，人能祈祷，人能为之献祭(!)，人由于畏惧可以在他面前下跪，人可以在他面前亦歌亦舞。我可以这样来概括这一点：对于这个神性的上帝，人能说，“是，吾主！”真的，但愿我们不会受愚人论证的摆布，当我们又不得不以论点来表达时，我们或许会怀疑上帝耶稣基督的神性：

论点七：主耶稣基督并不是思想所要通达的神性的上帝，正如他不是形而上学的自因。

但耶稣劝诫什么呢？“谁按天上吾主的意志行事，谁就是我的弟兄”。耶稣基督乃是这样一个上帝，我们必须按他的意志行事。

这当然绝不是说：耶稣曾具有一种唯意志论的上帝观念。唯意志论的上帝观念其实只不过是那种原始地作为“意志之意志”、作为意志之本质空间而运作的东西的一种形而上学的一派生的方式。[1]

因此，关于作为上帝的主耶稣基督(我们必须按他的意志行事)的谈论根本上不仅仅是需要阐释，毋宁说在其中也显露出神学的困境，即不可能合乎实情地谈论上帝又同时不谈论神性的上帝。

---

① 关于此点，见《什么召唤思?》，同前，页43以下。

一切都取决于,我们首先要去认识并且去忍受一下这种困境。①

作为神学之过去的形而上学使神学的困境首先在其表面形态中显现出来。因此,在神学中进行的反形而上学的斗争只不过是在与那个原始的本质空间所投下的阴影作斗争。当我们从事神学研究时,我们投身于何种交叉火力之中呢?要搞清这一点,我们首先只有慢慢地学会认识这样一回事情,即神学作为基督教神学,处于一种与那个隐蔽在其阴影中的形而上学本源的不断对抗中,一种与θεῖος θεός(即神性的上帝)得以产生的那个本质空间的不断对抗中。

正因此,神学置身于其中的那个矛盾,恰恰就在一种对于语言之为语言的原始理解中达到了顶点。我们对于语言的理解愈是原始,肉身化事件(Inkarnationsgeschehen)——为了说明一下我们的问题的教义上的位置——的整个张力就变得愈加尖锐,神学的困境因此也就比关于神学的科学性问题所能够看到的更为深刻。但是,由此出发,我们也就必须断定:甚至耶稣之道说也属于神学。对我来说已经难以反对布尔特曼而作出这一裁决。而在我看来,不可回避的事情是:耶稣的劝诫属于新约神学,而且不仅仅是新约神学的前提。也许这种把耶稣从神学之困境中提取出来的做法,实际上应当被认作幻影说的(doketistisch)考察方式。这种重新产生出来的对耶稣本身的追问,②是否引向我们在这里已经视之为神

---

① 奥特在上引书页148上——以"海德格尔的思想开端"为题——想达到一种"关于上帝之存在的毫无拘束的谈论,正如《圣经》所做的那样"。何等的异想天开!恰恰也是《圣经》旧约和新约对于上帝之存在谈论了一切,就是没有毫无拘束地谈论。难道这一点还须加以证明么?实际上完全可以假定,当摩西在火热的丛林里过于无拘无束时,他无疑也因失言而吃尽了苦头。

② 遗憾的是,这种追问已经采取了关于"历史上的耶稣"问题这样一个名目,并且因此被置于"历史上的耶稣——宣扬的基督"这样一种抉择的境况之中了。由此如何来回不断地加重了论证的负担,这一点已经由布尔特曼最近发表的见解清楚地表明了,见布尔特曼,*Das Verhaltnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*(《原始基督教的基督福音与历史上的耶稣的关系》),Heidelberg,1960。

学之困境的核心的那个东西，这还要等着瞧。

2."原始基督教的信仰"

主耶稣基督乃是我们必须按其意志行事的上帝，这一点也在新约的逻各斯概念中表达出来了。这个受旧约传统影响的逻各斯概念说的是：上帝的逻各斯就是上帝的要求。强调新约的逻各斯是我们必须遵循的要求、指令、命令，这肯定不是要建立一种全新的法制。恰恰法之虔诚其实在突出的意义上就是存在之虔诚。它意图让顺从(Gehorsam)作为顺从而得到澄明。因此，它就是作品之合法性(Werkgerechtigkeit)。而作品之合法性就是世界之合法性，因为在作品中，一个世界被建立起来。

但在这里，我们却还必须着眼于我们的论题插入几段话。

首先，在此又呈现出我们的追问的方法问题。当我们说主耶稣基督是人必须按其意志行事的上帝时，这就是对一种在聆听新约过程中谈论上帝的努力的暗示。我们由此也没有能够逃避或者回避神学的困境，这一点已得说明。至于我们以这种依然在做的谈论上帝的努力根本就不能依据海德格尔的思想，那是我们想要了解的一件事情。

不过，在海德格尔著作中有一个段落，其中包含着对新约的逻各斯的说明。[①] 的确，在此段落中，海德格尔甚至——当然还有其他内容——明确地指出了新约的逻各斯概念的特定含义，据他看来，这个逻各斯概念恰恰涉及已经由七十子《圣经》译文(Septuaginta)从希伯来文的《旧约》译为希腊词语逻各斯(λόγος)的那种东西，从而意指上帝的命令、戒律。

那么，当我们偏偏让这个段落为我们关于原始新约信仰的问题活跃起来时，我们竟处于折中主义的小路上么？现在，或许这是我们已经作出的一种实在有些奇怪的选择，甚至可以说，是一种可

① 海德格尔，《形而上学导论》，同前，页103。

笑的选择。我们其实因此就以为,从海德格尔思想中得出了人们在任何一本相应地百科词典中都能查阅到的东西。此外,实际上恰恰就是我们的新约导师,特别是布尔特曼,向我们指明了作为上帝之要求的新约的宣道(Kerygma)概念。而且最后,海德格尔在有关段落中恰恰也是想显明,新约的逻各斯概念与他所关心的原始希腊的逻各斯是毫不相干的。在海德格尔讲到新约的逻各斯概念的那个段落的结尾处,海德格尔说:"这一切与赫拉克利特有隔世之别。"①

然而,我们仍然没有任何理由,对这里重新摆在我们面前的方法问题满不在乎。我们已经尽可能鲜明地驳斥了这样一种说法:海德格尔的关于神性的上帝的话语可能是指基督教的上帝。但这种驳斥不再是一个关于正确的或者错误的海德格尔阐释的问题,而是一个关于神学上的裁决的问题,而且又是这样一种裁决,它不是针对海德格尔的思想努力的正确的或者错误的结论,而是面对着那个对思想来说有待思的东西。倘若海德格尔现在宣布,根据他的主观的自我理解,他关于神性的上帝的谈论实际上指的是上帝耶稣基督,那么,神学实际上肯定没有解除针对神性的上帝(θεῖος θεός)的裁决,因为神性的上帝并不是某个思想家的上帝理念,而是上帝世界中的世界上帝(Weltgott)本身。

不过,直到今天,纯粹从阐释角度来看,这个问题还不能轻易得到裁决。我本人在我的著作中在某种意义上引用了相关的话,这种意义虽然不明确,但间接地包含着这样一种猜测:这里关涉的是基督教的上帝。② 我之所以提到这一点,不仅仅是因为我在这里想明确地收回这种猜测。在我的著作中,此外其实并没有出现关于神性的上帝的观念。但我想由此出发表明:为什么人们实际上在最初阅读海德格尔的这个段落时会受到诱惑,认定这里谈论的

① 同上。
② 《宣道与艺术》,同前,页88。

是一种对上帝耶稣基督的接近。

因为不可忽视的事实是,海德格尔是在其思想的边缘处写下了整个系列的关于"原始基督教信仰"的看法,这些看法公布出一种关于这种基督教信仰的极为令人惊奇的知识——确实,人们可以说,一种受约束的知识(engagiertes Wissen)。

我们有意说:"在其思想边缘处。"因为我们恰恰并不是指思想的表达,这些表达本身可能会对一种基督教思想显现为亲近的或者有用的。毋宁说,这乃是一些恰恰并非"根据思想的经验"来说话的表达,而是——在某种程度上讲,我们的确不能而且也不想看透海德格尔本人的内心世界——根据基督教经验来说话的表达。这些表达真正讲来并不属于这种思想的运动;它们处于思想的边缘,因为它们总是径直讨论深渊,讨论在那种基督教经验与这种思想的运动之间出现的深渊,而奥特关于两个空间(哲学的与神学的)的观念只会使这条深渊变得模糊不清;在奥特看来,上面这两个空间相互容许,并且恰恰因此实际上也相互促进。因为,把思想朝着原始基督教的信仰开启出来,这种开启乃是已经得到经验的对有所分隔的深渊的开启,对那个有所分隔的世界之深渊的开启——这个世界已经与原始基督教信仰分隔开来了。[①]

对于这些在海德格尔思想边缘处的表达,我们至少还必须简

---

① 如果我们在此谈论在海德格尔思想边缘处的意见,那么,与此相对地就可以从珀格勒尔一九六三年出版的《海德格尔思想之路》一书中得知,海德格尔对于基督教信仰的这些积极意见来自海德格尔的一个在传记上看属于早期的思想阶段;在与尼采作品遭遇之后,海氏后来又避开了这个思想阶段。但无论如何,下面引用的所有引文却都来自海德格尔一九四五年以后发表的著作,部分地恰恰可见于海德格尔对尼采著作的探讨中(参看《林中路》,同前,页202)。现在我们将必须假定,珀格勒尔虽然完全是在与海德格尔生活道路的联系中来认识其思想道路的,但他根本不是想按时间顺序的传记方式来清算海德格尔的"思想道路"。海德格尔直到今天也绝对没有肯定地或者否定地把他的思想与基督教信仰的关系固定起来,而是明显地把它搁置起来了,这一点根本上完全符合于我们对于事情的看法。甚至在一九六一年出版的两大卷 *Nietzsche*(《尼采》)(Pfullingen,1961)之后,事情也还是如此。因此,我们的所谓"海德格尔在其思想边缘处的表达"这个说法,在今天也还是合乎实情的。

短地提一下其中最重要的几个:"基督教神学",正如我们所看到的,在海德格尔那里差不多总是被称为形而上学的一个次级形式,而对于"原始基督教信仰"[①]或者绝对"信仰",海德格尔却是在一种完全不同的意义上来谈论的,而且认为,变成为形而上学的神学恰恰就是对这种原始基督教信仰的巨大背离,因为它的观念"借用了""一种对信仰来说奇异的哲学"。[②] 海德格尔径直提醒我们,[③]是否基督教神学占取了希腊哲学而获得益处或者害处,这应当由神学家根据基督教经验来决定,这当儿,神学家应思考使徒保罗的话:上帝把世间的智慧[即希腊人所探究的(Ἕλληνες ζητοῦσιν)第一哲学(πρώτη φιλοσοφία)]变成愚拙。他以恳求性的说法发问道:"是否基督教神学还会下一次决心,用使徒的话并且按照使徒的话,把哲学当作一种愚拙来加以认真对待呢?"海德格尔所谓的"基督教因素"(das Christliche),指的是"基督教的生活,即在福音书的撰写之前和在保罗的布道宣传之前一度短暂存在过的基督教生活"。[④]但在那时,这种基督教生活实际上是在"新约信仰的基督性"[⑤]中得到了相应地反映,因为这种新约信仰完全脱离那种基督教,后者作为在西方人及其现代文化范围内的教会及其权力要求的世俗政治现象,是尼采所反对的。[⑥] 海德格尔在同一个地方强调指出,与这种基督教的争论绝对不是一种与基督教因素的斗争。因为,海德格尔引用尼采的话,这种基督教乃是"民众的柏拉图主义"(Platonismus fürs Volk)。

如果海德格尔这时判定,关于最高存在者的谈论以及对存在本身的思考——根据信仰来看——绝对是亵渎神明(假如两者在

① 海德格尔,《形而上学导论》,同前,页6。
② 海德格尔,《林中路》,同前,页19。
③ 海德格尔,《形而上学是什么?》,同前,页18。
④ 海德格尔,《林中路》,同前,页202。
⑤ 同上,页203。
⑥ 同上。

信仰之神学中混合在一起的话），[1]那么，就连这个判断也不可能是从思想的经验中推导出来的，而只能根据对基督教因素的经验来说话，当然，这种基督教因素恰恰也能在对思想之经验的认识中意识到它的不同特性。因此，我们从使徒的话中也可得知，对信仰而言，哲学就是愚拙。

在此应当注意的是，按照海德格尔的意见，哲学的愚拙不只存在于它的现代形而上学的客观化中，而且早已存在于对它的基本问题的追问中："为什么竟是存在者存在而不是一无所有？"[2]因此，海德格尔将那种把信仰理解为对这个基本问题的解答的看法称为错误的看法，因为信仰中所信的东西与此问题毫无关联，本质上也根本不可能有任何关联。[3] 倘若信仰竟想成为对一个对它来说已然愚蠢不堪的问题的解答，那这种信仰会是什么东西！"信仰的绝对性与思想的可疑性乃是两个极其不同的领域"。[4]

综上所述，如若人们得出以下结论：一、海德格尔回避了形而上学；二、海德格尔说，形而上学也有害于神学；三、所以，海德格尔的思想想要关注的那个东西，至少应当在神学必须遵守的东西的近处去寻找——那无疑只是一个肤浅的推论把戏。我们只能说：海德格尔在其迄今为止的著述中，一直使他关于原始基督教信仰的陈述与他关于神性的上帝（思想所要通达的神性的上帝）的话语的关系处于模糊不清的状况中，尽管有某些迹象表明，他所讨论的那个深渊在他看来也不仅是把神学与形而上学分离开来，而且也把神学与原始思想的道路分离开来。可见，说到底，为了解答这一问题，神学完全要靠自己，也即要诉诸其根本，诉诸《新约全书》。因此，我们也不能说：到那时候或那个地方，我们可以跟从海德格

---

① 海德格尔，《林中路》，同前，页240。
② 海德格尔，《形而上学导论》，同前，页5－6。
③ 同上。
④ 海德格尔，《什么召唤思？》，同前，页110。

尔,而从这里或那里开始,我们必须与他划清界线。[①] 恰恰当我们与海德格尔一道“在途中”(其实也就是在世界之中)时,我们作为神学家必须从神学之基础出发让自己作出裁决。关键并不在于有关海德格尔的可能错误的问题,而在于我们——与海德格尔一起处于“迷途”中的我们——必然要面临的裁决。

3. 什么是神学?

有鉴于我们上面所指明的神学之困境,神学究竟还是一种可能性吗? 对此,海德格尔无论如何都会作一种肯定的回答。虽然“基督教哲学”是一个“笨拙的问题和一种误解”,[②]但“神学之使命的真正的伟大之处”依然没有因此受到影响。海德格尔说:“对于基督教所经验的世界,亦即信仰,也有一种运思着和追问着的研究,这就是神学。”[③]

不过,如果我们现在来追问,按照我们的所有论述,什么是神学能够从海德格尔思想中得到的收获,那么,我们必须老实说,当我们放弃把海德格尔的具体观点基督教化时,收益是相当少的。撇开对形而上学的存在—神—逻辑学结构的证明和对上帝在形而上学中的起源的说明,我们就只得说:新约的逻各斯并不是对存在问题的回答,存在问题对信仰来说毋宁说是愚蠢,神学因此就应该停止那种总是要占领哲学的做法,但依然有一种对基督教所经验的世界的运思着和追问着的研究,而且那就是神学。

然而,尽管我们还想坚持认为,这里至少在量上鲜有收获,但所说出的东西依然是极为令人不安的,如果我们不是简单地对之不加理会或者加以重新解释,而是要认真地对待一番的话。当我们直面如此美丽的果实,并且当我们进而被告知我们不能取得这

① 参看本书页252第一节的末段,我在那里已经指出,信仰之决断“并不是从[思想的]某个岔路口”分岔出来的。

② 海德格尔,《形而上学导论》,同前,页6。

③ 同上。

种果实时,那总是难堪的。撇开这一点不谈,我们诚然就可以断定(而且这其实是常常发生的事情):反过来讲,正是海德格尔十分明显地使基督教的思想财富以世俗化的形式变得对他的哲学来说富有成效。海德格尔当然会拒斥这一断言。但人们可能不得不面临这样一个问题:在这里到底是谁利用了谁?我们无论如何都不应该简单地处理这个问题,哪怕是为神学的缘故也不能简单地处理这个问题!但是,随着所有这些有关阐释的问题,我们并没有消除我们在神学上已经提出的决断。如果我们从海德格尔而来使自己进入真正的困境之中,对我们神学家来说将是好事一桩:如若对存在之为存在的思想真的完全是亵渎神明(假如它混合于信仰之神学中的话),那么,我们与我们的神学该何去何从呢?

海德格尔完全没有把他的思想看作神学的一个对神学有所排挤的替代品,他倒是提醒神学家们要注意他们的使命的伟大性——这在某种程度上难道不是令人惊奇的吗?神学的使命的这种真正的伟大性究竟何在?神学家们究竟应该做些什么?

但在这里,海德格尔几乎撇下我们不管了,而且说,这是我们应当根据对基督教因素的经验来裁决的事情。我并不认为:我们有理由在此骄傲自大,有理由在此说,既然今日神学中的革新开端已经如此顺利地得到了贯彻,那么,就上面这一告诫而言,我们就并不需要海德格尔先生。也许我们又必须完全从头开始巴特的努力,就是使神学摆脱 ἄλλο τριβεῖν[恶作剧]。当然,在许多点上也许也要反对巴特本人!这个使命的伟大性同时也是它的沉重和艰难,我们在这里不可能一下子就为神学开出一帖全新的药方,这是清楚明白的事情。对基督教所经验的世界的运思着和追问着的研究,首先乃是一项需要有耐心的工作,它不会在一夜之间得到最终的完成,而是一项必须时时重新接受的工作。因此,我们只能以对一种尝试的提示来结束我们的讨论,而不能哪怕只是大体地显明这里出现的问题的全部。

说神学是对基督教所经验的世界的一种运思着和追问着的研

究,这可能意味着什么呢?这个基督教所经验的世界不可能是一个基督教的世界,这是不待说的。它根本就不可能是指诸如基督教的世界观之类的东西。

什么是基督教所经验的世界呢?对《新约》具有构成作用的呼声其实是一种来自世界的呼声!因此,世界不可能成为神学的论题,一个以基督教方式——而且这在此情形中有否定的意味——被造就的世界,也不可能成为神学的论题。对基督教所经验的世界的运思着—追问着的研究并不是对海德格尔的世界概念的一种改造。说神学是对基督教所经验的世界(亦即“信仰”)的运思着—追问着的研究,海德格尔的这句话按照其自然的领悟或许也要这样来理解,即它指的是“信仰的世界”、信仰的特有领域以及“作为一种置身于真理之中的独特方式”①的信仰。

但在这里就要开始作我们的神学决断,这同一个决断已经对神性的上帝展开过。由于我们并没有简单地把我们从中被召唤出来的那个世界理解为邪恶的世界,由妓女和罪犯、货币倒手者和骗子、鼓吹赦罪而且假仁假义的牧师、无神论的或者念珠祷告的政治家们所组成的世界,这样,上面这个决断就变得尖锐化了。

正如海德格尔本人从鲍尔(Walter Bauer)的《约翰福音评注》中得出的或者推断出来的,世界毋宁说是“一种背弃上帝的人类存在的方式”。② 于是,从世界中发出的呼声就是要求背弃这种被背弃存在(Abgekehrtsein)的呼声。应当如何来理解上帝之被背弃状态的这种方式呢?《新约全书》说,它乃是一种转向幽暗的存在。但这种幽暗何在?

① 海德格尔,《形而上学导论》,同前,页6。
② 海德格尔,《论根据的本质》,同前,页23。

论点八:世界之幽暗特征基于世界之澄明特征![1]

世界之幽暗特征的依据在于,那个作为(ὡς)[2]达乎统治地位:笑作为笑,哭作为哭,顺从作为顺从。它依据于,左边想在它所做的事以及做的方式中让自己对右边澄明出来。[3] 它依据于,作品作为自行澄明的作品从一种本真状态的到达(Ankommen)中争得真理。世界的幽暗特征依据于θεῖος θεός(即神性的上帝)的到来,也就是《新约》所谓的上帝本身(θεός τοῦ αἰῶνος τούτου)的到来。

但是,对于《新约》来说,事关宏旨的事情并不是对这个世界的认识,至少,这种认识并非《新约》的主题。对这个世界作专题的关注,即便带有否定性的判定的目的,也已经是对那种要求背弃这个世界的呼声的不顺从了。而这当然不可能意味着:神学是在世界之外的某个可靠地方进行活动的,神学没有经常地意识到自己所遭受的光照之迷误,神学必定并非直接地意识到了自己的困境,神学必定不知道自己作为人类的努力("研究!")与思想家一道有着相同的处境(在途中,亦即在世界中)。

在神学的论题中包含着那种对耶稣之要求的顺从,这种顺从同时也背弃了顺从之被澄明存在(Gelichtetsein des Gehorsams)。对耶稣之命令的顺从同时已经有这个上帝世界(Gottwelt)连同其世界上帝(Weltgott)作后盾,这乃是神学的论题。在这里,神学所要忍受的困境就是,它必须把这一点当作论题(后者本身其实又以澄明为目标),如果它想感受到自己的使命的伟大之处,就必须把这一点当作论题。神学的论题乃是"有关教会存亡之信条"(articulus

---

① 在《宣道与艺术》,同前,页96上,我已经作了如下的表述:"世界之幽暗特征依据于它的启示特征。"以当时的这个表述,我强调了对神学的启示概念的批判工作的方向。我们上面这个论点并没有说"启示特征",而是说"澄明特征",目的是为了突出对于思想的决断。但是,两种表述根本上指的是同一回事情,亦即"同一者"。

② 此处的希腊文"作为"(ὡς),即德文的als,和英文的as。——译注

③ 此句中所讲的"左边"和"右边",显然是指前句所谓"笑作为笑,哭作为哭,顺从作为顺从"中的"作为"一词的前后两个部分。——译注

stantis et cadentis ecclesiae)。这是在何种意义上讲的呢?

因为信仰的意思就是:背后有世界作后盾,而且恰恰就是这个世界,它的幽暗特征依据于其启示特征。服从耶稣的命令(因为同时有这种澄明的可能性在我们背后),这也许可能意味着,没有法则之工,唯靠信仰(sola fide)即能胜任。

与上帝相宜的缄默[①]

——海德格尔的邻近思的神学

云格尔

一

“语言在此已然失效”。两年前，海德格尔以这一简短的表达结束了与新教神学家的一次谈话。他当时作了如下表述：没有什么比上帝更值得思。但是，值得思的上帝要求被全新地思。为此，思则必须既返归它自己的本源，同时又从尚未被思的未来趋向自身。上帝值得思并且唯有全新的思方能与之相宜，上帝并非从思的强制中，而是从思所禀有的无可抵御的自由中崭露出来。然而，语言在此已然失效。

这条以无言告终的思路完全可以简明扼要概括海德格尔的哲学与宗教问题的关系。它以简洁的方式阐明了哲学与宗教的关系在这位思想家的眼中多么艰难。基督教的哲学本不在考虑之列。中断对天主教神学的研究之后，本体论与思辨神学之间的对峙遂作为形而上学的建构进入他的“寻找”的视野，那时他大概已经感觉到基督教的哲学未必可信。[②] 探讨哲学的神学似乎已经不再可能，因为它与整体哲学（即过去时代那些伟大但无法重温的哲学）的神学氛围不同，不得不表现为一种依附于思的残遗体。然而，排

---

① 本文为联邦德国《法兰克福汇报》于海德格尔逝世一周年（1977 年 5 月）之际刊出的系列文章之一，选自 Reclam 出版社编，《追问海德格尔的著作》，Stuttgart 1977。

② 海德格尔：《思的问题》，图宾根，1969 年，P82。

除基督教的哲学及哲学的神学之可能性并没有引向无神论。否定和毁灭传统的上帝观念并不意味着否定上帝自身。海德格尔确实既太耽于沉思又不失于空无,既太敏锐又不乏率真,断不至于萌生这样愚蠢的念头:能够否定或纯粹通过思毁灭"一个神"——他习惯如是表达。毁灭只针对形而上学的上帝——观念。就此而言,语言绝不会失效。海德格尔对西方形而上学的本体—圣神—逻辑学的评述,以及他个人对结束形而上学所作的贡献不啻语言的杰作。语言拒斥在他是一种经验的标志,而在这种经验中受到考验的不仅限于斫轮绝技。鉴于在思中感觉到形而上学的陈旧,并且对早已被思考过的观念不再信赖,这位沉寂的人遂关注于上帝一观念与必须重新思考的上帝自身之间的区别。对他而言,缄默似乎比不合时宜地言说更具有言说的效力。如若他仍然要向上帝言说,他那种通常木刻般的语言便尤其显示出拘谨的克制。人们会想起奥古斯丁那项伟大的保留条件:non ut illud diceretur, sed ne laceretur omnino(不是为了恰如其分地道出它,而为了不完全地默守它)。在这种情况下,语言所允许的不过是一种通过言说明确表达的缄默。对值得思的东西的思遂化为与上帝相宜的沉默。

二

基督教神学则是另外一回事。如果它想要学习海德格尔的沉默的思,恐怕就必须承认这一点。只要神学与某种特定哲学的比邻关系尤其密切、紧邻,就必须特别清晰地阐明差异之所在。那种界于神学与海德格尔的哲学之间无可非议的富有成效的相互关系,不得归结为这位思者的一种神学篡位——例如,可以比较当今神学的代表人物的行径,他们致力于把布洛赫的哲学化为己有(抑或把自己融入它?)。

——尽管神学对海德格尔的诸多影响(远未得到足够的研究)

不容忽视——中断神学研究之后,他仍然涉猎了诸如路德以及他自己同时代人的神学著述,纯粹从哲学的角度研究过它们;

——尽管他的与上帝相宜的缄默以所谓否定神学的传统——主要源于圣托马斯的著作——为泉源,海德格尔的思从中吸取养分;

——尽管与皮茨瓦拉(E. Przynara)这样一位地地道道的天主教神学家的共同点(其间自然存在分歧乃至对立)不容忽略,皮茨瓦拉最深沉的思想旨在"重归神秘";

——尽管马堡和弗赖堡两派的不少神学家均受到海德格尔的持久影响——自康德和黑格尔以来没有任何一拉哲学家对神学产生过他所产生的影响;

——尽管卡尔·巴特不得不令人惊诧地证实他的神学"活动对人们的启迪……出自现象学",并宣称"虽然我从未阅读胡塞尔和其他人的作品";[①]而布尔特曼最终在其对新约全书的存在主义式的论述纲领中保持了对海德格尔早期主要作品《存在与时间》对人类生存的基本本体论分析的谢意,他本来并没有受海德格尔的众多神学对立者的影响,也从来没有受海德格尔在其思与行的过程中的抉择的迷惑。1945 年以后,这位在政治方面思与行皆独树一帜的新约全书学者一再重申文集《信仰与理解》卷 I 的献辞:"谨以此书呈献海德格尔,感激地思念在马堡共度的时光。"

——可是海德格尔的思路与神学的诸多相互关系不得——按照海德格尔自己的陈述也不应该——掩盖神学必须走它自己的路。神学并非本体论,虽然每一神学原理都有自己的本体论涵义。神学不询问"本体论意义上的存在,而是询问上帝、人、世界的存在"。它询问,因为它已经听见,而不是因为它准备澄清某种还无法获悉的东西。最为明显的区别大概莫过于此:神学无法随意中

① 卡尔·巴特,《全集》,第 2 卷第 5 部分,《与爱德华德·特尼森的通信》,1921－1930,苏黎世,1974 年,P329。

止其对上帝的言说,即无法随意结束自己作为圣神—逻辑学的存在。面对通常是完全漫不经心的关于上帝的言说,人们固然可以期望,这个词语(指上帝——译注)的确不应该以这种言辞道出,然而,即使思念含糊不清,语言失效——可是"哪里有危险,哪里就有拯救!"——神学既无法以滔滔絮语,也无法以沉默拥有"上帝"这一词语。神学虽然能使这一词语的运用变得恰如其分地艰难,大概知道我们不应当无益地抛出上帝的名字,但是,基督教神学——正如这个概念所包含的涵义——恰恰在此无能为力:与上帝相宜的缄默。

> 我因信,所以如此说话……我是不得已的。若不传福音,我便有祸了!(林后,4,13;林前,9,16)

保罗这番话含有某种神学的存在公理。没有任何真正的神学存在身上不带有那道受惩奴隶的火印,它在路德的著名忏悔中获得了强有力的表达:我站在这里——我别无选择——上帝助我——阿门。这里当然不是指我们时代的神学,它尽管有过多的选择。

三

海德格尔与神学问题的关系(表现为拘谨的克制)——曾经提出过没有完全遵守的座右铭:"我们以对神学的缄默保持对神学的敬意"——特别体现在下述事实上:与取神学为对象的哲学的思想比较,他对待神学的要求至少同样严肃。当提到十字架这个让人感到愚蠢和愤慨的词语时,海德格尔坚持做到按照神学的本来面目看待神学:"就'基督教'的基督信仰而言,第一个为了信仰并且仅仅为了启明信仰进而最早作为上帝的启示激发信仰的存在者,

是受难于十字架的上帝”。[①] 别无其他。所以，一种严肃看待自己的神学不需要“借用其他科学来充实和确证自己的证据，也完全用不着通过吸取其他科学的知识来提高自己的信仰的清晰度，或者为之辩护”。[②] 这也同样适用于从神学的角度接受海德格尔的哲学。宗教的存在主义因而与无神论存在主义是孪生兄弟，它们都没有切中这种哲学的起因和目的——至于对作为存在哲学的海德格尔的本体论的根本误解就更不用提了。一种通过这种思回溯到自己的本来面目的宗教同样可以从这种思中获取收益，而此收益大概首先在于从自身出发理解基督信仰、并且使之为人所理解的勇气，而不是一开始就想——“求助于多种学科！”——证明信仰。海德格尔用亚里士多德的一句话使神学领悟到这一点，如果不清楚什么要求证据，与此相反，什么不需要证据，就是缺乏教养的标志。如果在第二种情况下仍要寻求证据，就显然是一种思维混乱的科学活动，最终则绝无所思，因此什么也无法理解。相反，唯有信仰——它自身！——可以被引向思，以便把“基督——受难于十字架的上帝”作为真正值得思的来保存。

四

由海德格尔归纳为简短公式的思的经验当然也属于上述结论：语言在此已然失效。人们最好不要把二者对立起来：通过信仰受难于十字架的上帝诱发思的经验与一种对上帝观念失效的语言的经验。如果我们关于上帝的言说应该承受思的要求，那么信仰只能穿过而不是绕过无言的经验获得发言权。海德格尔以哲学方式坚持，神学必须以神学的方式澄清：“上帝”这个词语所要求的聚

① 海德格尔，《现象学与神学》，美因法兰克福，1970年，P18。

② 同上，P26。

精会神的思,在一个受制于现代虚无主义的深渊中,对至高无上者的思对一切价值的虚无主义的贬值再也无法置若罔闻,它必须在世界及其语言中聚精会神。海德格尔的思对于抵御虚无主义绝境不无创造性,正如他的哲学不啻伟大的开拓,因为它为思抵御虚无主义绝境铺平了道路。神学要胜任这种哲学苛求于它的任务,它必须尝试以自己的方式化解那一绝境。总而言之,如果试图恢复已经崩溃的最高价值,则哲学与神学都无法从我们时代的虚无主义深渊中解脱出来。只有通过"贬低上帝的本质",[①]方可期待"至尊"的上帝的莅临。神学在下述观点上与促使每一个有思考能力的大脑沉思的思的浅显信条达成一致:"有神论与无神论同样无济于事"。思欲前行,不在于"更高地攀登",不在于"超越"传统的形而上学并把它"提升"到何处,"而在于退回人的近旁"。这一"退回引向人性的人之生存的贫乏"[②]——亦即引向那以自己的丰饶进入贫乏的人性的上帝最亲近的近旁(腓,2,5 -7)。

① 海德格尔,《论人道主义的信》,美因法兰克福,1949 年,P35。
② 同上,P37。

天主教神学对海德格尔思想的接纳*

布里托

天主教神学一度经常批判海德格尔对真理和神圣的历史—历事性(historialité)的陈述。[2] 开初,特别在《存在与时间》(1927)备受关注的时候,人们将海德格尔看作一位新人类学的奠基人,这种新人类学中断人与上帝的关系——因此是一种应拒斥的人类学。[3] 例如皮茨瓦拉(E. Przywara)担心,海德格尔的思想"只会将一种悲剧性的英雄主义注入狄尔泰的'历史性'中"。[4] 在《存在与时间》出版后的数年内,海德格尔在授课中强调,保罗的时间经验与希腊的存在理解相抵触,甚至接受路德派对天主教关于《罗马书》一章20节的解经的批判,这只能令天主教神学家对一种看来重新联合

---

* 本文选自耶稣会神学院教授组出版的季刊《神学新杂志》(NRT),119(3/1997),Bruxelles,页352-374。——编者注

② 概观天主教对海德格尔的接受问题,可参阅 A. Gethmann - Siefert, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Heideggers*(《哲学与神学在海德格尔思想中的关系》),Freiburg / München,1974,页241-266;R. Schaeffler, *Frömmigkeit des Denkens? M. Heidegger und die katholische Theologie*(《思想的虔诚?海德格尔与天主教神学》),Darmstadt,1978。

③ 参阅 A. Delp, *Tragische Existenz. Zur Philosophie M. Heideggers*(《悲剧性生存——论海德格尔的哲学》),Freiburg,1935;J. Möller, *Existenzialphilosophie und katholische Theologie*(《存在哲学与天主教神学》),Baden - Baden,1952。

④ E. Przywara, *Drei Richtungen der Phänomenologie*(《现象学的三种方向》),见 *Stimmen der Zeit*《时代之声》,115(1928),页252-264、261。同时参阅这位作家对海德格尔的批判:*Theologische Motive im philosophischen Werk M. Heideggers*(《海德格尔哲学著作的神学题材》),见 In und Gegen. Stellungnahmen zur Zeit ,Nüremberg,1955,页55-60。

路德派对形而上学的否定的思想更加反感。①

在《存在与时间》之后发表的著述中,海德格尔的思想视野从人类学向"本体论"偏转,②引起了天主教神学家们的注意;由于传统的关系,天主教神学家对所有更新存在问题的尝试充满兴趣。他们思忖,我们能不能通过海德格尔以一种更本原的方式提出本体论问题,由此建立一种新的形而上学?然而随后便明白,这一问题不可能在海德格尔的思想中找到所期待的答案。因为海德格尔所关注的并不是把具有整体性的在者带入超验存在,而是在人的此在中思考存在的"此"。通过强调存在与人、人与存在的关系,海德格尔得出如下结论:"只有伴随具有存在理解特征的别具一格的显露(Erschlossenheit),存在才'在'"。③ 按照这种见解,存在总已参与了此在,没有此在的联系,存在就不可能被思考。

一、德语神学界的接纳方向

人们越来越看到,海德格尔的"本体论"无意于形而上学的理解,而愿获得先验的澄清:它并非是一种至高的、实体性的存在学说,而是对某些让在者相遇的可能条件的确定。天主教界有人指摘这种本体论,认为它没有砸碎康德"主观主义"的枷锁。因此,讨论的关键在于弄清,对存在的纯先验的理解是不是海德格尔之路的一个过渡阶段,或者——作为与他的出发点不可分离的联系——此理解在他的哲学中心是否不可避免?巴特(Timotheus

① 参 R. Schaeffler, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*(《哲学与天主教神学的互相关系》),Darmstadt,1980,页236-239。

② 只有当存在为了在"此"而需要人的时候,人类学才将人纳入主题。

③ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Gesamtausgabe, 24)(《现象学的基本问题》)(全集,24),Frankfurt,1975,页24;J.-F. Courtine 译, *Les problémes fondamentaux de la phénoménologie*(《现象学的基本问题》),Paris,1985,页36。

Barth)倾向于第一种情况[①]。与之相对,戈尔特(E. Coreth)认为,先验探问是海德格尔本体论的一个本质因素[②]。依据第二种情况,海德格尔对此在的完结和历史性的强调,包含着一种关于存在的完结概念——存在只显露为历事、历史的真理[③],对此纳伯(A. Naber)得出如下结论:"我们应该将一种仅仅是历史和完结的真理看作是自身矛盾的来加以拒绝。"[④]

在第二种意见使解释者接受的根据上,问题变为:不再追问海德格尔的本体论是否提出了一种对存在的纯先验探问,而是在置换海德格尔初衷(不是不去理解他)的同时,去寻找进抵"超验的"、实体的存在的方式,而不必要参照(作为"先验"存在)的此在。[⑤]在此一路向上,穆勒(Max Müller, 1906 - 1991)发现,海德格尔所谈论的存在仅仅是在人之中开辟先验视野的"光",这光并不是上帝[⑥],但它作为请求我们、要求我们回应的召唤(Anspruch)却来自上帝。[⑦] 穆勒认为,没有什么能阻挡这种召唤把我们带向此召唤之

---

① 参T. Barth,*Heidegger-Ein Durchbruch zur Transzendenz*?(《海德格尔,超验的突破者?》),见Wissenschaft und Weisheit ,12(1949),27 - 44。

② 参E. Coreth,*Zum Verhaltnis Heideggers zu Hegel*(《论海德格尔与黑格尔的关系》),见Studi filosofici intorno all'esistenz a, al mondo, al trascendente,coll. Analecta Gregoriana,67,Roma,P. U. G. ,1954,页81 - 90。

③ 参见Auf der Spur der entflohenen Götter? *Heidegger und die Gottesfrage*(《寻找上帝隐去的踪迹? 海德格尔与上帝问题》),见Wort und Wahrheit ,9(1954),页107 - 125,此见页115。

④ A. Naber,*Wahrheit und Seinodenken bei M. Heidegger*(《真理与海德格尔的存在思想》),见Studi filosofici intorno all' esistenz a, al mondo, al trascendente,同前,页45 - 58,此见页57。

⑤ 参J. B. Metz,*Heidegger und das Problem der Metaphysik*(《海德格尔与形而上学问题》),见Scholastik ,28(1953),页1 - 22,此见页20以下;R. Schaeffler,《哲学与天主教神学的互相关系》,同前,页243 - 244。

⑥ Müller注意过,海德格尔本人在某一时期曾试图指出本体论差异与神学差异之间存在的差异。参M. Müller,*Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik*(《生存哲学——从形而上学到历史》),Freiburg / München,1986(4),页86。

⑦ 参M. Müller,*Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*(《当代精神生活中的生存哲学》),Heidelberg,1964(3),页101以下。

源、呼唤我们的上帝那里。① 穆勒在一种对事物的"本质"认识中寻找达到超验上帝的出发点,他认为自己在此期望的并不是事物的"相对本质",而是它们的"绝对本质"②。然而,这种直接超越对终有一死者及其本质的认识,转向对超验存在的认识,有可能——在将客体认识的先验条件问题搁置一旁的情况下——把我们带回到某种前康德形而上学的视点上。③

与穆勒相比,海德格尔的另一位亲传弟子洛兹(J. B. Lotz, 1903-1992)更清楚地认识到,走向存在的道路在后康德时代不应躲避先验的思考。④ 像穆勒那样,洛兹希望"绕开"先验存在而达到超验存在。为此,他突出了两者之间的差异:先验存在"内在"于人,因此他认为存在具有产生某些行为的能力,在这些行为中,先验视野向认识和人的意愿敞开;与之不同,超验存在"高于"人,因为对人来说,无论以何种功能,都无法确定超验存在。在充分澄清这种差异之后,洛兹坚持认为,思考"内在"于人的存在时不应忘记高于此在的存在,反之亦然。⑤ 洛兹将先验视野的开启视为一种我们不能抑制的给予,因此可把一种自由置入此一给予之源。然而确切地说,这种自由与给予者的本质恒定性、"实体性"相悖。

初一看来,洛兹搁置先验存在的尝试与海德格尔在下面所说的话并不是没有关系的:"如果我们在存在之后独自思考,那么问题本身就以一种确定的方式把我们与存在扯离。"⑥但实际上,"问

① 同上,页113以下。

② 同上,页75-84,此见页76。

③ 参R. Schaeffler,《哲学与天主教神学的互相关系》,同前,页244。

④ A. Gethmann-Siefert,《哲学与神学在海德格尔思想中的关系》,同前,页248-249。

⑤ 参J. Lotz, *Mensch-Zeit-Sein*《人—时间—存在》,见Gregorianum,55(1974),页239-272、435-540,此见页250以下。

⑥ M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*(《走向思的事》),Tübingen,1969,页10;参J. B. Lotz, *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin*(《海德格尔与阿奎那》),Paris,1988,页34-35。

题本身"并没有把海德格尔引向实体的和永恒的、被思为短暂在者之基础的某个他。按照海德格尔的看法,我们应放弃"作为在者之基础的存在,为了使给予在退出的释放中从这种退出过程产生出来"。[①] 海德格尔认为,这同给予的给予者无关,它只涉及给予存在,同时将我们交予时间的事件(Ereignis)之发生/来临。在洛兹看来,使一种哲学获得神学解释的必要条件在于对神圣自由的完整认识:只有所有在者和此在本身的自由——一种包含实体和位格的自由——才与上帝相称。[②] 然而海德格尔谨慎地绕开向某种实体性存在的所有通道,在完全认为我们不能支配事件的同时,避免正面肯定某种作为给予之源的至高自由,因此海德格尔的思想显然不遵循洛兹指出的神学标准。[③] 洛兹的先验探问同样有其局限,主观性在此仍有外在于存在、避开存在理解的危险。用黑格尔的话说,存在在洛兹那里有其外在于存在的中介,[④]先验层次肯定不能被取消,但它应——被一种返回(Kehre)——理解为存在的意义自动产生的场所。

拉纳(K. Rahner, 1904 - 1983)像他的耶稣会同道洛兹一样,参加过海德格尔的研讨班[⑤],在青年时代写的一篇文章中,他试图把自己归属于海德格尔的哲学。[⑥] 在拉纳看来,向虚无的超越在海

---

① M. Heidegger,同上,页6。

② 参 J. Lotz, *Philosophie als ontologisches Geschehen* (《作为本体论事件的哲学》),见 Studi filosofici intorno all' esistenz a, al mondo, al trascendente,页59 - 80,此见页76。

③ R. Schaeffler,《哲学与天主教神学的互相关系》,同前,页244 - 245、249 - 250、259。

④ 参 L. B. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit* (《类比与历史性》), Freiburg, 1969,页361 - 362。

⑤ 参 H. Ott, *M. Heidegger. Éléments pour une biographie* (《海德格尔——传记》), Paris, 1990,页281。

⑥ 该文最初用法文发表。一九四〇年登载在一份杂志上,这份杂志奇怪地将该文署名为 Hugo Rahner, Karl 的兄弟(和同会会士)。一个月后,该文的英译复名为 K. Rahner。参 K. Rahner, *The Concept of Existential Philosophy in Heidegger*(《海德格尔关于生存哲学的概念》),见 Philosophy Today ,13(1969),页126 - 137。

德尔那里变成了表达的条件，以便使存在在此在的存在亮光中显现出来。海德格尔的本体论问题只有为通达虚无时才超越各种存在。拉纳发现，按海德格尔的看法，“纯粹存在与纯粹虚无同一”。[①] 否定(non)先于肯定(oui)，绝对存在的问题甚至不能被提出。依拉纳之见，海德格尔哲学的发展暗示出“存在本身，而不仅仅是存在的人类概念的纯粹和单纯的完结”。[②] 此在解释在时间性、死亡、虚无的视域中陷入了死胡同。同样，这种此在分析在逻辑上应该拥有的“不是一种本体编年史(ontochronie，出自海德格尔本人的语汇)，一门显示存在的意义就是虚无的学科”。[③] 但拉纳又说，“如果在这种分析的最终阶段，超越人类的先天始源应该显现自身为绝对的无限性[④]，那么海德格尔的哲学就吸收了最深刻的宗教意义。在这种意义上，将人从纯粹观念中抽出，将他投入自身的生存和历史中，就像海德格尔所做的那样，总之就是有准备地，使他预先注意到神圣启示的——历史的、生存的——事实。”[⑤]这些正是拉纳在《圣言的倾听者》中提出的宗教哲学问题的门径。拉纳用某些词汇介绍该著作的方法，在我们曾提及的那篇文章中，他用这类词汇来描述海德格尔的生存分析。[⑥] 然而，在试图显示存在的终极意义不是虚无，而是人类向绝对存在的所有肯定运动中所领会的上帝时，他与(他所理解的)海德格尔分道扬镳了。[⑦]

论述海德格尔的那篇文章，以及《圣言的倾听者》对海德格尔

---

① K. Rahner, *Introduction au concept de philosophie existentielle*（《生存哲学概念导论》），见 Recherches de Science Religieuse ,30(1940)，页 152－171，此见页 167。

② 同上，页 168。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上，页 170－171。

⑥ 参 K. Rahner, *Lhomme No. l'écoute du Verbe*（《圣言的倾听者》），Paris，1968，页 70。

⑦ 同上，页 116－117。参 R. Masson, Rahner and Heidegger: *being, hearing, and God*（《拉纳与海德格尔：存在，在者与上帝》），见 The Thomist ,37(1973)，页 455－488，此见页 472。

所谓的“虚无主义”的反驳，假定《存在与时间》提出了与拉纳相同的问题，即如此(comme tel)和在其整体性中的存在问题。[①] 但事实上，海德格尔的思想是从一个在海德格尔看来与传统形而上学问题十分不同的问题中展开的。[②] 同样，海德格尔的“无”不能像拉纳希望的那样，在形而上学的一种虚无主义的意义上得到解释。[③] 拉纳解释的局限至少部分表明，后期海德格尔的大部分著作在那个已出版的时代还没有被理解。

与拉纳在《宗教学研究》上发表研究海德格尔的论文同时，巴尔塔萨(H. U. von Balthasar, 1905 - 1988)——本世纪用德语写作的另一位伟大的天主教神学家——在《时钟》上发表了一篇短文《从天主教观点看海德格尔哲学》。[④] 巴尔塔萨认为，存在越是趋近虚无(即它越接近终结)，它就越具精神性。精神是这样一种完结，当精神真正在存在的范围内，存在与虚无相互吻合[⑤]，海德格尔的论题可表达为如下公式：完结 = 精神，虚无 = 存在。[⑥] 巴尔塔萨认为，作为在哲学上对基督教的东西的破坏，海德格尔关于完结的思想同时显示出明显反基督教的一面；因为它暗示，精神获得其实现不是依据上帝，而是依据虚无。[⑦] 与海德格尔相反，应该坚持时间性的完结之于上帝的依赖性。[⑧] 这样的完结并不是完美的同义词，[⑨]因此不可能企望，某一存在越是完美，它就越趋完结。年轻的

---

① 参 R. Masson，同上，页 472 - 473。

② 同上，页 474 - 479。

③ 同上，页 480 以下。

④ 参 H. U. von Balthasar, *Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus*(《从天主教观点看海德格尔哲学》)，见 Stimmen der Zeit ,137(1940)，页 1 - 8。Balthasar 后在 *Apokalypse der deutschen Seele* (《德国精神启示录》)，卷 III，Salzburg，1939，页 195 - 315 中对此文作了更详尽的发挥。

⑤ 参 H. U. von Balthasar，《从天主教观点看海德尔哲学》，同上，页 1。

⑥ 同上，页 3。

⑦ 同上，页 6。

⑧ 同上。

⑨ 同上，页 8。

巴尔塔萨得出结论说，海德格尔通过把虚无绝对化，也就阻断了这一“绝对”为某些将人置入完结的道路，即透过焦虑、忧心、死亡的经验所把握的。[①]

中年的巴尔塔萨强调，《存在与时间》及它将此在的真理解释为死亡之完结、解释为时间性的做法，并不能真正地开拓对存在的视野。但他又补充说，海德格尔的视点很快转向了本质：存在的显现。[②] 巴尔塔萨坚定地认为，海德格尔依据著名的返回所表达的思想是对一种可能的“荣耀”哲学最富效果的现实贡献。面对所有的直接有神论，这种思想事实上严格地按照内存差异的神秘展开思想。[③] 但不幸的是，巴尔塔萨认为，海德格尔没有把差异视为被造特征的迹象，因此，他无法真实地将基督教的财富整合到本体论中，复又从差异掉进了一种同一性中。在海德格尔的差异中，没有任何的存在类比（analogia entis），倒有一种产生差异同时包含差异的同一性。[④] 在《存在与时间》中，此在的时间结构引向一种存在和真理的完结，在随后的著作中，存在显现为投射（jet）的根源。据巴尔塔萨认为，海德格尔的返回只显明对立面的同一。[⑤] 在指出海德格尔将某些神圣行为的特征赋予存在的同时[⑥]，巴尔塔萨并没有充分注意到海德格尔区别上帝与存在的努力，没有意识到他对泛神论的改装。尽管有这些批判，巴尔塔萨似乎比洛兹或拉纳更接近后期的海德格尔；他对荣耀和存在恩赐的强调，使我们就像看清马塞雷（Maréchalien）的托马斯主义那样，看清了海德格尔的“转折”带来的神学承诺。

---

① 同上。

② 参 H. U. von Balthasar, *Im Raum der Metaphysik*（《在形而上学的领域中》）[*Herrlichkeit*（《荣耀：神学美学》），III/1]，Einsiedeln，1965，页 771。

③ 同上，页 786。

④ 同上，页 784。

⑤ 同上，页 785。

⑥ 同上，页 784。

在与海德格尔的长期对话中，施埃韦尔特(G. Siewerth, 1903 -1963)经历了年轻时代对海德格尔的狂热追从到后来越来越强烈的批判态度。显而易见地他期待自己的老师在思想上、特别是在关于上帝问题上有一个转变。在一九五七年的一次关于“海德格尔和认识上帝”的讨论会上，施埃韦尔特指出，海德格尔促成的神学与哲学的根本脱节构成了有限的非法侵入。① 但在同一篇文章上，施埃韦尔特出人意料地在海德格尔方法和阿奎那证明上帝的形式结构之间建立了一种平行关系，②同时全然认为，海德格尔拒绝走出最后一步，即将存在——鉴于其否定性，它渴望存在——从与存在者上帝的关系中分离出来。③ 与海德格尔相反，施埃韦尔特注意到，存在的悖论(存在是所有在者的亮光，但如果我们将存在在其本身内视为外在于所有的在者，则它显现出非现实性)要求超越，直到在自身内接受纯朴性的存在，直到上帝。④

四年之后，施埃韦尔特重新考查海德格尔与上帝问题的关系，并指出，海德格尔的思想受到一种源自康德批判的被掩饰了的限制的影响。⑤ 另外他还认为，海德格尔在把西方思想史解释为存在的遗忘过程的同时，在黑格尔三段论的意义上有接通某种否定性灵知(gnose)的危险。⑥ 但施埃韦尔特认为，海德格尔有理由说，应放弃“自因(causa sui)之上帝”。施埃韦尔特指出，尽管有许多含糊之处，但海德格尔所阐明的思想最终只有通过信仰(一种在思想中相信通过存在展开而给予的信仰)恩宠的持久影响才能被解释。⑦ 在认为海德格尔与“有神论”(同时也与“无神论”)的距离并

---

① 参 G. Siewerth, *Gott in der Geschichte*(《历史中的上帝》)(Gesammelte Werke《全集》,3),Düsseldorf,1971,页266。

② 同上，页267-271。

③ 同上，页277。

④ 同上，页278。

⑤ 同上，页283。

⑥ 同上，页289-290。

⑦ 同上，页292。

不意味着他必定选择泛神论的同时,[①]施埃韦尔特依据海德格尔的运思作出了比他的朋友巴尔塔萨更细致的辨析。[②]

在一九六四年的一篇文章(首先发表在纪念施埃韦尔特的一本文集中),[③]韦尔特(B. Welte, 1906 – 1983)在他的老师海德格尔的思想中走近上帝问题。[④] 该文指出,在《存在与时间》的一次讨论会上,海德格尔"以充满洞察的方式"先人一步,[⑤]他在那次讨论会上解释了有(Es gibt Sein)的说法。他强调指出,在开始的时候,他想写成大写子母的 Es(它)。韦尔特告诉我们说,海德格尔将 Geben(存在给予)理解为事件(Ereignis)。事件是一种给予,但不是一个在者给另一个在者的给予,给予和所给之物(存在者之外)就是存在。但 Es(它)呢?"它"给予,正在给予,同时表现出自身隐匿;它似乎远离在者,因此,命名它比命名存在及其属性还难。韦尔特在一九六四年写道:"可能,这就是在不损害它的情况下命名那不可言说者的最细致的努力了。"[⑥]

在后来研究同一主题时,韦尔特放弃了这种解释。[⑦] 事实上,在海德格尔对匿名之 Es 的运用中发现一种指示位格之上帝的方式(洛兹曾清楚地指出过)是困难的。[⑧] 但韦尔特认为,海德格尔有理由指出,对"至高"(Haut)的期待不应该被理解为某一存在之夜

---

① 同上,页 279。

② Siewerth 对《荣耀:神学美学》(同前)作者的影响,参 H. U. von Balthasar, Rechenschaft 1965,《解释》, Einsiedeln, 1965, 页 36。

③ 参 F. Pöggeler 编, *Innerlichkeit und Erziehung*(《内在性和教育》), Freiburg, 1964, 页 177 – 192。

④ 参 B. Welte, *La question de Dieu dans la pensée de Heidegger*(《海德格尔思想中的上帝问题》), 见 Les Études Philosophiques, 19(1964), 页 69 – 84。

⑤ 同上,页 83。

⑥ 同上,页 84。

⑦ 参 B. Welte, *Gott im Denken Heideggers*(《海德格尔思想中的上帝》), 见 Zeit und Geheimnis, Freiburg / Basel / Wien, 1979(2), 页 258 – 280; St. Bohlen, *Die Ábermacht des Seins*《存在的优势》, Berlin, 1993, 页 19。

⑧ 参 R. Schaeffler,《哲学与天主教神学的互相关系》,同前,页 249 – 250。

"背后"的在者的可役使的生存。这样一种"背后之此"(l No.-derrière)并不在(gibt es nicht)。一个代表"背后之此"的在者必须重新以存在之夜为前提。[1] 但韦尔特又补充说,在存在的役使中,人同时为期待神圣而准备自己。[2] 这些源自存在的令人鼓舞的消息重新把人带向存在的奥秘,带向朝拜上帝的可能之所。[3] 韦尔特坚持认为,我们在海德格尔的期待中看到了这点。我们能将海德格尔的期待与基督教的希望联系起来吗?

一九七二年,布莱希特肯(J. Brechtken)试图依据此在的存在来澄清人与上帝的关系。[4] 他发现,在海德格尔看来,存在在其本身历事性的基础上总已处于达到思想的点上。因此,思想在存在到来的希望中被唤起。布莱希特肯指出,"存在的未来结构(Zukunftsstruktur)符合此在的希望结构",[5]正是在此语境中,布莱希特肯置身于上帝问题。他认为,存在到来产生的希望符合使信仰者与正在走来的上帝发生关系的末世(eschaton)期待。因此,上帝问题可以在海德格尔那里确定为一个涌出人之本质的问题。但布莱希特肯指出,人期待的未来不应推导出纯粹的"在期待中存在"(être-No.-l'expectative)建立在某种确定的有神论之上。[6] 尽管他欲依据后期海德格尔的论述协调存在问题和上帝问题,但布莱希特肯坚

---

① 参 B. Welte,《海德格尔思想中的上帝》,同前,页 276。

② 同上,页 277-278。

③ 同上,页 278。参 B. Casper, B. *Welte und M. Heidegger*(《韦尔特和海德格尔》),见 K. Hemmerle 编,Fragend und lehrend den Glauben weit machen. Zum Werk B. Weltes anläßlich seines 80. Geburtstages,München-Zürich,1987,页 12-28。

④ 参 J. Brechtken,*Geschichtliche Transzendenz bei Heidegger. Die Hoffnungsstruktur des Daseins und die gott-lose Gottesfrage*(《海德格尔论历史的超验性——此在的希望结构与无神的上帝问题》),Meisenheim / Glan,1972。

⑤ 同上,页 131。

⑥ 同上,页 133。

决反对所有直接将存在概念与上帝观念同一起来的做法。①

在一九七四年出版的一本书(见注1)中,施埃费尔(A. Gethmann-Siefert)曾想根据海德格尔的思想整体来弄清哲学与神学的关系。作为实证科学,神学构成对上帝的历史经验的解释,而哲学探问的,是使这类经验成为可能的基础。② 自身存在的完结将此在置入某些对意义的历史经验中,因此可以认为,在"处于有限超越经验"与"依赖于实证启示的上帝经验"之间,存在着某种亲近性。③

在一九八〇年出版的一部著作中,舍夫勒(R. Schaeffler)同样坚持两种经验之间的亲近关系。他指出,按海德格尔的看法,将人置身于先验视野之开放中的事件,可被把握为请求(Anspruch)与不应得之恩赐(Gunst)的统一。舍夫勒观察到,神学家在此不能只考虑《新约》关于法律与恩宠的关系。④ 如果我们注意到,海德格尔将人的思想本质断定为感恩(Dank),海德格尔的语言概念显示某些宗教特征,甚至包含着对《圣经》的依稀回忆,那么这种亲近关系就更加清楚。⑤ 舍夫勒相信司各特的语言理解与越来越显著地将人的思想视为对存在之言的回答的海德格尔的倾向之间,存在着一种联系。在对语言的神学探讨的某些方面继续在海德格尔的哲

---

① 与Brechtken不同,H. Danner在*Das Göttliche und der Gott bei Heidegger*(《神性与海德格尔的上帝》)(Meisenheim / Glan,1971)一书中强调,海德格尔谈论的神圣与基督教的上帝毫无共同之处(同上,页175-176)。对海氏思想在神学上利用的不信任,因此在Danner看来,是不合时宜的(同上,页167以下)。参P. De Vitiis,*Il problema di Dio in M. Heidegger*(《海德格尔的上帝问题》),见Rivista di Filosofia Neo-scolastica,67(1975),页24-42,此见页27-31;A. Gethmann-Siefert,《哲学与神学在海德格尔思想中的关系》,同前,页259-262;St. Bohlen,《存在的优势》,同前,页19-20。

② 参A. Gethmann-Siefert,《神学与哲学在海德格尔思想中的关系》,同前,页47以下、93、135以下。

③ 同上,页63。

④ 参R. Schaeffler,《哲学与天主教神学的互相关系》,同前,页246。

⑤ 同上,页253。

学中发生作用的范围内，舍夫勒毫不犹豫地认为，海德格尔哲学具有某种“隐匿神学”的姿态。① 舍夫勒指出，在海德格尔那里，圣化(Sacré)与上帝之间的差异不仅合乎存在的“它”与所给予之存在之间的差异。② 但他认为，海德格尔小心避免所有向某一实体性存在、给予的给予者的过渡③。根据海德格尔，存在的给予应该根据事件的先验发生来理解；相反，舍夫勒证明说，神学家与天主教的哲学家把先验存在（“敞亮”）引向超验存在；他们强调本体论之于先验哲学的优先性，因为他们认为，存在应该在自身内具有优先性，以便能够随后根据这种存在的完满自足性在某种无偿的屈尊中成为人类认识的“光”和“视域”。④

在一九九三年研究海德格尔和荷尔德林的一册书中，波伦(Sthanie Bohlen)依据存在的经验探索神圣经验的基础。他强调说，存在的思想和上帝的思想——或者更确切地说，具有神圣的思想——是彼此联系的，都与上帝在历史中的实际启示的事实无关。一方面，在形而上学上，当我们将存在理解为基础，将神圣理解为自身奠定的基础时，对存在的解释总与对上帝观念的解释关联。另一方面，上帝问题对海德格尔来说总是确定的，⑤尽管他坚持对上帝的信仰与存在问题分离。⑥ 正如他本人说过的那样，没有神学

---

① 同上，页260。

② 同上，页255。

③ 同上，页259。

④ 同上，页264。

⑤ St. Bohlen,《存在的优势》，同前，页21。M. Jung 最近在 *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von philosophie und Theologie bei M. Heidegger*（《存在思想与上帝信仰：海德格尔论哲学与神学的关系》），Würzburg，1990，论及海德格尔与神学的关系。对海德格尔思想在上帝问题上不可忽略的地位，可参 G. Kovacs，*The Question of God in Heidegger's Phenomenology*（《在海德格尔与现象学中的上帝问题》），Evanston，1990。

⑥ 我们知道，在海德格尔看来，只有失去自身原始特征的神学才寻找哲学的支持。参 M. Heidegger，*Einführung in die Metaphysik*（《形而上学导论》），1976(3)，页6。

来源,他就不可能到达自己的思想之路。[①] 在他的第二本"重要著作"《哲学论文》中,海德格尔利用整整一章来论述"终极神"。[②] 这一主题对于海德格尔关于存在史的思想如此根本,以至于人们能够认为,此终极就是"关于隐秘上帝的神秘神学"。[③]

波伦正确指出,海德格尔在那里所转向的上帝并不是基督教的上帝。[④] 他认为,上帝与这一终极毫无共同之处,基督教与形而上学的亲密结盟有多久,形而上学的上帝概念就会以"上帝的哲学之名"(即以惟一的可能)持续多久。[⑤] 波伦指出,天主教以往对海德格尔的接纳,希望藉海德格尔对存在历史性的强调来坚持存在(本质)与永恒的统一。在判断这样一种分析与海德格尔的意图根本相悖之后,波伦愿意指出,根据基督信仰,受造物依然"热切地"盼望"上帝子女的显扬"(罗 8:19),受造物"都一同叹息,同受产痛"(罗 8:23)。因此在向未来的开放中,受造物都正在诞生(noch im Entstehen);当上帝在成为受造物中展现自身的时候,受造物的历史便代表着一种开放的历史,它不会在向原始被给予之物的纯朴返回中干涸。没有什么东西能够阻挡信仰者渴求刻在受造物中的拯救,渴求上帝。波伦认为,一种寻求从这种经验出发与海德格尔对话的神学,不仅应该承担它本身的历史性,以便承认所有的真

---

① 参 M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (《走向语言的途中》), Pfullingen, 1990 (9), 页 96。

② 参 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* (《哲学论文》) (*Gesamtausgabe*《全集》, 65), Frankfurt, 1989, 页 403 - 417。

③ 这句话出自 H. - G. Gadamer, 引述自 W. Strolz, *M. Heidegger und der christliche Glaube* (《海德格尔与基督教信仰》), 见 H. - J. Braun 编, Martin Heidegger und der christliche Glaube, Zürich, 1990, 页 25 - 57, 此见页 27。

④ 参 M. Heidegger,《哲学论文》, 同前, 页 403; St. Bohlen,《存在的优势》, 同前, 页 22。

⑤ St. Bohlen, 同上, 页 23。参 G. Haeffner, *Das Sein, das Heilige, der Gott. Heidegger und die philosophische Gotteslehre* (《存在, 神圣, 上帝——海德格尔与哲学中的上帝论》), 见 J. Möller 编, Der Streit um den Gott der Philosophen, Düsseldorf, 1985, 页 140 - 156, 此见页 144。

理都“仅仅”是历史的(geschichtliche)真理,而且同时应该表明,拯救的希望在何种根据上使我们具有足够的自由,以便去探问所有的历史真理,敢于常新地与存在迎面相遇。[①]

二、法语神学界的探讨

在法语神学界,马里戎(J. –L. Marion)努力表明,在上帝退出和所有“偶像”之外思考基督的上帝为什么需要不仅克服形而上学的传统,而且需要克服海德格尔对该传统的复兴。马里戎认为,与海德格尔的愿望相反,基督教的上帝不能被思考为一位在者,他是卓越者。[②] 然而,马里戎在海德格尔关于独具一格的退隐的思想中发现了“一种间隙的形成”。[③] 他认为,这种慈父般的间隙(指向圣三的奥秘和神圣的关系)与Geben(独具一格的退隐事件)建立一种关系,在这种关系中,不可化约性在一种彻底的神学思想与一种使存在之为存在的思想之间越显著,它们彼此的适合性就越大。[④] 马里戎认为,间隙与事件的关系不能直接规定,只能间接规定。但

---

① 参St. Bohlen,同上,页335 –336、370。R. Kearney在一九八〇年的一篇文章上曾类似地试图将海德格尔存在之降临与上帝国的降临(确切说是在“比例类比”上)联系起来。他指出,由海氏实施的对本体论的摧毁和颠倒现实之于可能性的形上优先性,不仅可能导致一种新的存在概念,而且还导致一种由末世论能在(Peut – Etre)的观念更新的神学。参R. Kearney,*Heidegger, le possible et Dieu*(《海德格尔,可能与上帝》),见R. Kearney和J. St. O'Leary编,Heidegger et la question de Dieu ,Paris,1980,页125 –167,此见页125、156 –157。

② 参J. –L. Marion,*La double idolâtrie*(《双重偶像崇拜》),见R. Kearney和J. St. O'Leary编,同上,页46 –74。但M. Villela –Petit *Heidegger est –il ‘idolâtre’?*(《海德格尔是“偶像崇拜者”吗?》,同上,页75 –102,此见页91)认为,Marion的探讨有可能在“否定神学”与“圣经圣言”、最终在否定神学与道成肉身之间造成裂隙。

③ J. –L. Marion,*L'Idole et la distance*(《偶像与间隙》),Paris,Grasset,1977,页303。

④ 同上,页304。

他说,这与某种通常意义的类比无关。马里戎喜欢谈论一种间隙的增强,这种增强将独具一格的退隐置入间隙之间隙中。[①] 马里戎认为,应该避免类似性对类比关系的占有。[②]

藉马里戎的著作重读海德格尔,维尔古雷(R. Virgoulay)完成了一本论著,他在该书中注意的是海德格尔对存在优先性的两种可能解释。或者,存在是绝对强制的——在这种情况中,对上帝的思想服从于存在的命运。或者意味着,神圣上帝的到来在存在的视野中是必然的,存在是接待此到来的场所;存在的优先性指示出我们思考上帝的必要条件,但是,这样的条件根本不是为了上帝和他的到来而确定的。[③] 马里戎拒绝第二种解释。他认为,这种解释缓和了海德格尔文本的偶像崇拜力量。[④] 在一种布隆德尔式的视野中,[⑤]维尔古雷反驳说,应该注意到我们认识上帝的某些条件。如果认识上帝可以摆脱这些条件,那是因为某种例外而使它失去认识特征。[⑥] "为什么一开始就怀疑超验人类学是偶像崇拜呢?"[⑦] 维尔古雷分析说,在海德格尔那里,认识上帝的条件可能以偶像崇拜的方式发生作用,"但是它们必然地和在所有的情况中都如此吗?"[⑧]这些可能性条件,"因受造物的美好而从受造物显现出来,它们不仅并非必然地产生偶像崇拜,而且能够以一种真实性运用于上帝问题,这种真实性使这些条件在增强的情况下成为启示本身

---

① 同上,页306。

② 同上,页305。

③ 参 R. Virgoulay, *Dieu ou l' être. Relecture de Heidegger en marge de J. - L. Marion*, Dieu sans l' être (《上帝或存在——在 L. Marion 的〈没有存在的上帝〉旁重读海德格尔》),见 Recherches de Science Religieuse ,72(1984),页163-198、168。

④ 同上,页169。

⑤ 同上,页179、191。

⑥ 同上,页177-178。

⑦ 同上,页178。

⑧ 同上。

的条件。"①

在一项努力倾听作为神学家的海德格尔的工作中，拉封(Gh. Lafont)对海德格尔排斥创造题材并不感到意外。② 该题材与依据太一思想的世界相吻合。但拉封认为，海德格尔的哲学可被解释为太一传统的新"变种"③。他接着认为，我们可以由此了解，这种哲学给那些厌恶本体论论断，常常对概念失去信心的神学家提供支持。④ 根据拉封，如果海德格尔的思想与神学存在某种交汇，那么，这种交汇的实现正是由于倾向于把太一视为完全外在于至高存在本身的神学传统，即围绕于冥思神学的智慧使然。⑤ 尽管他将海德格尔的探讨视为太一思想的一种变种，拉封仍将海德格尔在事件和有(es gibt)之间建立的联系视为对基督教的一种模糊回忆的成果。他指出，在太一思想的非基督教传统中，我们看不出有什么允许我们将某一指向给予的方向与至高的象征联系起来。相反，基督教神学带来了一种冲破太一思想的恩宠题材。同样，拉封认为，海德格尔关于居有与剥夺(Ereignis / Enteignis)的互先性，可以被神学家理解为一条进抵在十字架上显露自己的给予者的道路。⑥

尽管从一位信任概念的思想家(黑格尔)那里学到了很多东西，居巴尔(Fr. Guibal)依然尝试吸收海德格尔的贡献。他认为，

---

① 同上。总是无偿的启示的屈尊，由受造物的惰性(它本身也是一种原始给予)规定。对受造物的这种概念根本不免除启示，因此，Virgoulay 责难 Marion 的原始碰撞(同上，页 170)，随后与一种太过单向的优先权形成了对照(同上，页 179)。在这种语境中，Virgoulay 引述了 Gh. Lafont 的一篇文章 *Mystique de la Croix et question de l'Être*(《十字架的奥秘与存在问题》)，见 Revue Thêologique de Louvain ,10(1979)，页 259－304。《偶像与间隙》(同前)的研究提供了如下问题：如何"将一种关于受造物的不太必然的思想焊入这种十字架的必然思想中，这种焊入是否必定要常常提出存在的哲学问题之恰当性?"

② 参 Gh. Lafont,*Écouter Heidegger en théologien*(《听海德格尔论神学家》)，见 Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques ,67(1983)，页 371－398，此见页 372、388。

③ 同上，页 384 以下。

④ 同上，页 372－374。

⑤ 同上，页 386。Lafont 无疑没有充分地区别开否定神学与十字架的悖论神学。

⑥ 同上，页 386－387。

源自海德格尔思想的核心态度是非中心(decentration)态度。这种态度最终导向接受它所照亮的所有本体客观化之差异的根本"在场"。处于中心的是皈依的运动本身,通过皈依,自由能够关注向它所不是之物的过渡。① 在哲学上,这一态度由思想与存在的活生生的联系所指引。在宗教上,它表现在某种对教义建构的不信任,对神圣者和上帝的可能到来的倾听中。居巴尔认为(在此他的立场与马里戎的解释相对),海德格尔态度的本质在于,"拒绝所有偶像崇拜式的确定和绝对化";②与客观化的传统相反,它告诉我们,被理解为某物的在场像迹象一样隐去自身。

然而,居巴尔批判将海德格尔的思想当作"神秘宗教"的倾向,在神秘宗教中,他认为存在着一种很容易与惟一的整体化理性等同的对理性的本能拒绝。③ 海德格尔无疑对坚持常常不为人重视的差异权利作出了自己的贡献,但随之,理性的统一亦被抛弃了。④同时产生了某种独断:对存在原始性的强调并不能使实效完结的领域"具有"(laisser - être)存在的全部真理性。⑤ 同样,居巴尔以一种具体化和划一化的视野来看待海德格尔思想已经开始标示之路线的创造性延伸。⑥

---

① 参 Fr. Guibal, *et combien de dieux nouveaux*, *t.* 1: *Heidegger* (《以及如此多的新神,卷 I:海德格尔》),Paris,1980,页 163。

② 同上,页 164 以下。

③ 同上,页 165。

④ 同上,页 166。

⑤ 同上,页 165。

⑥ 同上,页 166。Guibal 认为,尽管海德格尔的思想"本身既不给基督教、也不给有神论带来什么",但它包含了"某种对宗教的卓越强调"(同上,页 164)。Guibal 认为,像 J. - D. Robert 指出的那样,海氏的思想肯定会引起一种导向的作用,但它仍然是一种预备:只有向他者的开放运动才能促成与完全之他者的真正相遇(J. - D. Robert, *La critique de l'onto - théologie chez Heidegger* [《海德格尔的本体论神学批判》,见 Revue Philosophique de Louvain ,78(1980),页 533 - 551,此见页 550]。在研究海德格尔后,Guibal 出版了一本研究 E. Lévinas 的著作(…*et combien de dieux nouveaux*, *t.* 2: *Lévinas*(《以及如此多的新神,卷 II:Lévinas》),Paris,1980)。

在一篇比较海德格尔与帕斯卡尔的文章中，比劳尔特(H. Birault)看重断裂更甚于连贯。他同时强调海德格尔以前的基督教生存之名所描画之物的含糊性和不稳定性。[①] 说它含糊，是因为这种存在是第一亚当的，或者是罪人的。说它不稳定，是因为在罪恶之后，他不能拥有前基督教的单纯生存。因此，将某些应该做宗教概念来解释的原始观念说成是宗教中之物，是虚幻不实的。这并不意味着比劳尔特执意收回在他看来烙上哲学问题的方法论无神论。[②] 他告诉我们，海德格尔得结论说，基督教信仰与哲学之间存在着一道不能填平的鸿沟。[③] 在自因存在(Ens causa sui)的领域，一个既不神也不圣的上帝进入了哲学。海德格尔宣称，人不能向这位上帝祈祷。比劳尔特又说，信仰者的信仰从来没有承认过这位哲学家的上帝是一位爱的上帝。因此，另一种思想，"一种可成为未来之思想的不解除神学的思想"应该抛弃形而上学的上帝，让它停留在自身内，以便让一位更加神圣的上帝到来。"海德格尔所做的，正是帕斯卡尔所不为的，对于帕斯卡尔来说，基督教的上帝'依然是'——在无限压缩的情况下——有神论的上帝。"[④]

在这种语境中，比劳尔特却想到了海德格尔的某些论述，这些论述认为，没有任何上帝意义的存在"代表着一种开放的向度，只有在这种向度中，与一位真正神圣的、外教的或基督教的上帝的可能性相遇才能发生"。[⑤] 海德格尔认为，神圣的事件源自存在的真理，诸神变成真正的神。但比劳尔特指出，在信徒看来，海德格尔的神圣记忆总使我们无缘于"由被钉十字架之基督带来的惟一拯

① 参 H. Birault, *Philosophie et théologie. Heidegger et Pascal*(《哲学与神学——海德格尔与帕斯卡尔》)，见 M. Haar 编，Martin Heidegger / Cahier de l'Herne, coll. Biblio, Paris, 1989，页 515－541，此见页 529。

② 同上，页 530。

③ 同上，页 531。

④ 同上，页 535。

⑤ 同上。

救的圣洁"。[①] 比劳尔特提出的分析常常具有很强的穿透力,[②]但他对神学哲学的拒绝太过极端,我们可以向他提出一个双重的责难:一方面,他忘记了真正的神圣性不能完全匿藏于有理性的受造物中;另一方面,他没有表明,一种真正的超自然之光能接通哲学思考的成果。

在一部参照并排除比劳尔特的"帕斯卡尔态度"的著作中,[③]克莱施(J. Greisch)认为,神学与海德格尔的关系并没有得到完全解释。他指出,新一代阅读海德格尔的神学家最终发现了真正的相遇领域:这个相遇场所在于"以海德格尔指出'什么召唤思'之问题所具有的相同根本性,神学家提出了'神学上什么召唤思?'的问题"。[④] 克莱施在与海德格尔进行"不带宗教色彩的论辩"中,发现了改变气氛的重大征兆。他认为,在神学吸收海德格尔的最初阶段,"宗教的思想纲领被思想的真正工作取代了"。在天主教方面特别表现在,"存在类比似乎提供了一种神学探讨的模式,决定性地平衡了理性与信仰的要求"(同上,页677)。但克莱施认为,海德格尔在马堡时期的讲授表明,他"误解了一种已经堕落为教派口号的类比学说"(同上)。克莱施接着认为,海德格尔对自身工作中立性的强调,包含着"给热切希望将海德格尔的哲学归于自己门下的神学一份通知"(同上)。此一"中立性将神学带向了自身基督性的问题……它悖论地引出一种新的差异性,这种差异性使神学异于一种基督教的宗教哲学或一门宗教的人文学科"(同上,页678 -

---

① 同上,页536。

② 同时可参 H. Birault, *La foi et la pensée d'après Heidegger*(《海德格尔论信仰与思想》),见 Recherches et débats ,10(1953),页108 -132;同一作家,*De l'Être, du divin et des dieux chez Heidegger*(《海德格尔论存在、神圣与诸神》),见 H. Birault / H. Bouillard, *L'Existence de Dieu*(《上帝的存在》),Tournai,Casterman,1961,页49 -76。

③ 参 J. Greisch, *L'appel de l'être et la Parole de Dieu. Cinquante ans de réception théologique de la pensée de Heidegger*(《存在的召唤与上帝圣言——神学对海德格尔思想接受的五十年》),见 Études,361/6(1984),页675 -688,此见页681。

④ 同上,页676。

679)。当神学承担自身的差异性时,它就更易于发现海德格尔思想的本来目标。

在这条路线上,克莱施指出,只有经过分辨海德格尔本人关于存在与上帝、甚至神性与圣化之分离的模式之后,真实神学的功能问题才会更加清楚。"在这种意义上,神学受到海德格尔的强烈批判,即使神学依仗着他的哲学"(同上,页684)。在这种语境中,克莱施提醒说,海德格尔所理解的圣化与宗教经验无关,它属于本体论的词汇(同上,页685-686)。在海德格尔看来,存在"看护着"我们;神圣不是别的,它就是存在的这种看护(同上,页686-687)。但根据克莱施的看法,应该避免将海德格尔的圣化问题当作一种简单的偶像崇拜:"任何看护都不比接受存在现象者更冷漠,因此不可能从中看到吸引或征服的作为"(同上,页687)。但克莱施认为,探问阻碍海德格尔将存在之看护与某种面貌联系的理由是必要的。海德格尔的思想之路无疑假设了与一种比人更宽阔之真理的相遇;"但这种相遇排除了对神圣面貌的观看"(同上)。然而,克莱施并不拒绝将海德格尔的存在召唤与上帝圣言的邀请联系起来,同时将两者作出区分。作为结论,他把巴特对黑格尔的评价应用于海德格尔:"我们应欣然地将他理解为他曾是的:一个重大的问题,一种重大的失望,不管如何,它可能也是一种伟大的允诺。"①

三、结论性反思

作为结论,我们将指出一位新近的意大利作家在天主教对海德格尔之吸纳问题上得到的"结论"。在这本针对海德格尔之宗教问题的著作中,维蒂伊斯(P. De Vitiis)发现,如今很难维护存在与

① 同上,页688。

上帝在本体论神学上的同一。[①] 他认为，一切都已过去，就像海德格尔曾提醒那些关心宗教与基督教经验之未来的人不要把这种经验与形而上学一类的东西联系起来一样。[②] 维蒂伊斯接着说，对这种提醒可能有两种不同理解。第一种包含某种分裂：它将存在与神圣的向度脱钩。[③] 马里戎不仅拒绝本体论神学的上帝，而且当他认为存在支配在存在中被视为在者的上帝时，与海德格尔的存在思想保持距离。[④] 第二种理解与第一种形成反衬，它对存在与上帝作出区别。这一方向尤其表现在韦尔特那里，他关于现象学之差异的观念以一种修改了的形式重复海德格尔就形而上学的上帝与神圣的上帝所作的区分。维蒂伊斯认为，在韦尔特看来，上帝在严格的意义上不是一种本体论或形而上学的反思观念，而属于宗教经验的范围。[⑤]

维蒂伊斯认为，海德格尔的《哲学论文》为这种讨论提供了某种澄清。与马里戎对海德格尔偶像崇拜的指摘所暗示的不同，《哲学论文》所强调的"终极神"并不是一个简单的在者。但我们不能，也不再能将它与存在同一。这类同一具有本体论神学的特点。[⑥] 海德格尔写道："上帝既不是'在者'，也不是'非在者'，我们不应

---

① 参 P. De Vitiis, *problema religioso in Heidegger*（《海德格尔的宗教问题》），Roma，1995，页 13。

② 同上，页 148。

③ 同上。

④ 同上，页 148 - 149。

⑤ 同上，页 149。就像 P. De Vitiis 指出的那样，形而上学与宗教向度的明确区分似乎在现今对宗教经验的思考中被确立了。但是，诸如新教神学家 W. Pannenberg——尽管他承认形而上学的绝对与宗教的上帝之间的分离不可避免——无疑正确地追问，对上帝的神学讨论是否能够抛弃与形而上学思想的联系，而同时不失去它作为真理讨论的有效性。参 W. Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*（《形而上学与上帝思想》），Göttingen，1988，页 19。

⑥ 参 P. De Vitiis，《海德格尔的宗教问题》，同前，页 151 - 152。

将它等同于存在。"[①]存在被思考为两者之间(Zwischen),"存在不能在上帝内奠定"。[②] 与之相对,"终极神"需要存在。[③] 但维蒂伊斯指出,终极神仅仅将存在作为转移地来需要——这与在者对存在的依赖没有什么共同之处。在这种语境中,维蒂伊斯引述了海德格尔的一段话,这段话说,存在"显明自身为通往终极神之路的迹象"(als Wegspur des letzten Gottes)[④]。维蒂伊斯解释说,这暗示出,终极神在存在"之外"[⑤]。他认为,在此我们发现终极神的观念在海德格尔的思想中显现出深刻的理性。海德格尔坚持存在的完结性,以便避免——包含在它自身的循环中的——唯心论哲学这一绝对的无限。[⑥] 因此,存在向上帝的诉求可避免存在封闭于自身内。如果上帝是一种简单的在者,存在很可能有与一种包含性之整体性发生混淆的危险。海德格尔也将存在的完结与终极神紧密地联系起来,他写道:"在终极神的标志中,存在的内在完结展露出来了。"[⑦]

维蒂伊斯指出,海德格尔还将终极神视为基底(Gestalt)、形象;例如,他断言,事件是"存在真理在终极神之形象中的本质开展(Wesung)[⑧]"。据维蒂伊斯认为,这里所考虑的观念,即将上帝视为存在之神秘藉之显现的"形象",我们在韦尔特那里曾碰见过。[⑨] 但维蒂伊斯觉得,韦尔特对形而上学的解除并不比海德格尔做得更"彻底"。因为他求助于被海德格尔明确地列入本体论神学史的

---

① 参 M. Heidegger,《哲学论文》,同前,页 263。亦参 O. Pöggeler, *La pensée de Heidegger* (《海德格尔的思想》), Paris, 1967, 页 358。

② M. Heidegger, 同上, 页 263。

③ "诸神需要存在以便因不属于它们的此在而属于自身"(同上,页 438)。

④ 同上,页 230。

⑤ 参 P. De Vitiis,《海德格尔的宗教问题》,同前,页 152。

⑥ 参 M. Heidegger,《哲学论文》,同前,页 268 - 269。

⑦ 同上,页 410。

⑧ 同上,页 96。

⑨ 参 P. De. Vitiis, 同上, 页 152。

思想家艾克哈特大师。另外,海德格尔的"彻底性"毫无保留地将所有的基督教列入形而上学的本体论神学史,以及由此列入存在的遗忘史中。[①] 维蒂伊斯认为,无论海德格尔与基督教的关系将会如何,[②]从哲学上看,问题依然在于:海德格尔赖以摆脱形而上学的彻底性是否会使思想冒着陷入非理性主义的危险?海德格尔之存在的深不可测的特点有否与他的根本不明确性混为一谈?这种极端的不明确性为了摆脱绝对唯理论是否付出的代价太高?[③]

---

① 参 M. Heidegger,同上,页 403。

② P. De Vitiis,(同上,页 153)让人们注意这样一个问题:海德格尔在他思想的晚期发展中,是否继续(在 1927 年的"现象学与神学"的研究会上提出的)基督教(与形而上学联系着的历史一体制性现实)与新约信仰的基督性。

③ 同上,页 154。

图书在版编目(CIP)数据

海德格尔式的现代神学/刘小枫选编,孙周兴等译 .－北京:华夏出版社,2008.1
(经典与解释/刘小枫主编)
ISBN 978－7－5080－4187－2

Ⅰ.海… Ⅱ.①刘… ②孙… Ⅲ.奥特－神学－思想评论
Ⅳ.B516.54 B972

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 187059 号

海德格尔式的现代神学

刘小枫 选编
孙周兴 等译

出版发行:华夏出版社
(北京市东直门外香河园北里 4 号 邮编:100028)
经　　销:新华书店
印　　刷:北京集惠印刷有限责任公司
装　　订:三河市万龙印装有限公司
版　　次:2008 年 1 月北京第 1 版
2008 年 1 月北京第 1 次印刷
开　　本:880×1230 1/32 开
印　　张:8.125
字　　数:210 千字
定　　价:24.00 元